

(258)
12/

4-8

Acc. No.
11

DATE LABEL

Call No. _____

Date _____

Acc. No. _____

J. & K. UNIVERSITY LIBRARY



This book should be returned on or before the last date stamped above. An over-due charge of .06 P. will be levied for each day, if the book is kept beyond that day.

297. ^{۷۱}
ع

ع
۲۹۷۵۰۷۱

ع ۱۵۱

۷۱

هذا

هو الكتاب المتطلب للموسوي

كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد

تصنيف مخير من العجايب والبيف مخير بالشرح الكبير العلم عظيم الاسم
 جليل البنيان فيع الكا حسن النظم مقبول لامد العظام لم تظفر مثله علمنا
 الاعصا ولم يات بشبهه بالفضل في القرون والى وار و هو من مؤلفات العالم
 الرباني الكامل احمد على علامه العلماء محقق مدقق فقيه محدث مكل
 ما م لا نظير له في القرون والعلوم العقلية والنقلية شمس لفهمها
 والمجتهدين في تحقيق المدققين الاولين والاخيرين ائمة الله
 في العالمين الشيخ العلامة جمال الدين ابو منصور الحسين بن

يوسف بن علي المظهر الحلي المشتهر بالعلامة

ضايف الله قدره واعظم في الاسلاف اجرو ولما كان هذا الكتاب قليل الحصول
 بل عسير الوصول ايتا طبعته في دار الفصول علت انتشاره بوجوب
 القواب حيث في طبعه مقدما له على جميع امور وبذلت وسعي في تصحيحه
 حسب مقدوري اسئل الله ان يجعلني لك لوطا متفاد من خيرا
 مديدا وانا العبد المفتقر الى الله العلي الوفي الميلى

اقبل انباء العلماء الراشدين الحاج

شيخ علي المجلد الحائري

فلسف ١٣١٠ هـ

SH. GULAM MOHAMMAD & SONS,

Book Sellers & Publishers,

MAISUMA BAZAR,

Amira Kadal, (Kashmir.)

SRINAGAR.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ آمَّا بَعْدُ حَمْدُ وَاجِبُ لَوْجُودِهِ عَلَى نِعَمَائِهِ وَالصَّلَاةُ عَلَى سَيِّدِنَا نَبِيِّنَا مُحَمَّدٍ الْمُصْطَفَى وَعَلَى أَكْرَمِ أَهْلَائِهِ فَإِنِّي مُجِيبٌ إِلَى

ما سئلت من تجريد مسائل الكلام وترتيبها على أبلغ النظام أشير إلى غير فرايد الاعتقاد ونكت مسائل الاجتهاد مما قد في الدليل إليه وقوة اعتقاد عليه وسميته بتجريد الاعتقاد والله أسأل العصمة والسداد وأن يجعله

هذا
هو الكتاب الموسوم
بكشف المراد في شرح تجريد
الاعتقاد للعلامة محمد باقر

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

أحمد لله القاهر سلطانه العظيم شأنه الواضح وهانه الغامر احسانه الذي أيد العباد بمعرفته وهدى بهم إلى محجته ليفوزوا بجزيل الثواب لعظيم المخلد ويخلصوا من العقاب لا ليم السهمد وصلى الله على أكمل نفس إنسانيته وأطيب طينه عنصريته محمد المصطفى وعلى عترته الأبرار وذريته الأخيار وسلم تسليماً فان كمال الانسان إنما هو بمحصول المعارف الإلهية وأدراك الكمالات الربانية اذ بصفة العلم عتياز عن عجم الحيوانات ويفضل على الجمادات ولا معلوم أكمل من واجب الوجود نعم والعلم به أكمل من كل مقصود وانما يتم بعلم الكلام فانه المتكفل بمحصول هذا المرام فوجب على كل مكلف من اشخاص الناس الاجتهاد في إزالة الالتباس بالنظر الصحيح في البراهين وطلب الحق باليقين ووجب على كل عارف من العلماء ارشاد المتعلمين وتسليك الناظرين وقد كتبتا صرفنا مدة من العمر في وضع كتب متعددة في هذا العلوم الجليله واحراز هذه الفضيله والأزجيت ففقتنا الله تعالى الاستفادة من مولانا الفضل العالم الأكل نصير الحق والملة والدين محمد بن محمد بن الحسن الطوسي قدس الله روحه الزكية في العلوم الإلهية والمعارف لعقليته وجدناه راكباً بهج التحقيق سالكا جدد التدقيق معرضاً عن سبيل المغاربة تاركاً طريق المغالطة ابتغاء مطارح اقدام في نقضه وإبرامه ولما عرج إلى جوار الرحمن وتزل بساحة الرضوان وجدنا كتابه الموسوم بتجريد الاعتقاد قد بلغ فيه اقصى المرام وجمع جل مسائل الكلام على أبلغ نظام كما ذكر في خطبته وأشار في دينا جتره الا انه اوجز الفاظه في الغاية وبلغ في إيراد المعاني إلى طرف النهاية حتى كل عن ادراكه المحصلون وعجز عن فهم معانيه الطالبون فوضعنا هذا الكتاب الموسوم بكشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد موضحاً لما استبهم من معضلاته وكاشفاً عن

مراق

ذخرا اليوم المعاد ورتبت على ستة مقاصد المقصد الاول في الامور العامة وفيه فصول الفصل الاول في الوجود والعدم

تجديدهما بالثابت
العين والمنفى
العين والذات
يمكن ان يخبر
بشيء
عنه ونقيضه
او غيره ذلك
يشتمل على دور
ظاهر بل المراد
تعريف اللفظ
لا شيء اعرف من
الوجود والامتنان
بتوقف التصديق
بالتناهي عليه
او بتوقف الشيء
على نفسه او عدم
تركيب الوجود مع
فرضه وابطال
الرسم باطل

مشكلاته راجيا من الله تعز وجل الثواب حسن المناباته اكرم المسئولين وعليه نتوكل وبه نستعين
قال بسم الله الرحمن الرحيم اقا بعد حمد واجب الوجود على نعمائه والصلوة على سيد انبيائه
محمد المصطفى وعلى اكرام اجائه فاني مجيب الى ما سئلت من تحرير مسائل الكلام وترتيبها على ابلغ النظا
مشير الى غير فرايد الاعتقاد ونكتب مسایل الاجتهاد مما قادني الدليل اليه وقوى اعتداع عليه و
سئمت بتجريد الاعتقاد والله اسئل العصمة والستاد وان يجعله ذخرا اليوم المعاد ورتبت على ستة مقاصد
المقصد الاول في الامور العامة وفيه فصول الفصل الاول في الوجود والعدم وتجديدهما بالثابت العين
والمنفى العين والذات يمكن ان يخبر عنه ونقيضه او غيره ذلك يشتمل على دور ظاهر اقول في هذا الفصل
مسائل مهمة جلية وهذه اولها وهي ان الوجود والعدم لا يمكن تحديدهما واعلم ان جماعة من المتكلمين
والحكماء حددوا الوجود والعدم اما المتكلمون فقالوا الموجود هو الثابت العين والمعد وهو المنفى
العين والحكماء قالوا الموجود هو الذي يمكن ان يخبر عنه والمعد هو الذي لا يمكن ان يخبر عنه الى غير ذلك
من حدود فاسدة لا فائدة في ذكرها وهذه الحدود كلها باطلة لاشتمالها على الدور فان الثابت
مرادف للوجود والمنفى للمعد ولفظة الذي انما يشأ بها الى متحقق ثابت فيؤخذ الوجود في حد نفسه قال
بل المراد تعريف اللفظ اذ لا شيء اعرف من الوجود اقول لما ابطال تحديد الوجود والعدم اشار الى وجه
الاعتذار للقضاء من الحكماء والمتكلمين وتحديدهم له فقال انهم ارادوا بذلك تعريف لفظ الوجود ومثل
هذا التعريف شائع في المعلومات الضرورية اذ هو بمنزلة بتديل لفظ بلفظ اوضح منه وان لم يستفد منه
صورة غير ما هو معلوم عند التحديد وانما كان كذلك لانه لا شيء اعرف من الوجود اذ لا معنى اعم منه
قال والاستدلال بتوقف التصديق بالتناهي عليه او بتوقف الشيء على نفسه او عدم تركيب الوجود مع فرضه
وابطال الرسم باطل اقول ذكر فخر الدين في ابطال تعريف الوجود وجهين والمص لم يرتض بهما ونحن نفرهما
ونذكر ما يمكن ان يكون وجه التحلل فيهما الاول ان التصديق بالتناهي بين الوجود والعدم بدعي اذ كل عاقل
على الاطلاق يعلم بالضرورة انه لا يمكن اجتماع وجوده وعدمه والتصديق موقوف على التصور وما يتوقف
عليه البديهي وانما يكون بديهي فيكون تصور الوجود بديهي الثاني ان تعريف الوجود لا يجوز ان يكون نفسه الا دار ولا باجزاء
لان تلك الاجزاء ان كانت وجودات لم تعريف الشيء بنفسه وان لم يكن وجودات فعند اجتماعها ان لم
يحصل امر زايد كان الوجود محض ما ليس بوجود هذا خلف وان حصل امر زايد هو الوجود كان التركيب
في قابل الوجود او فاعله لا يقدر ولا بالامور الخارجة عنه لان الخارج انما يصلح للتعريف لو كان مساويا للعرف
لان الاعمال لا يفيد التميز الذي هو اقل مراتب التعريف الاخضر اخضر قد حذر في المنطق عن التعريف به لكن

خل
لا بد

وترد الذهن حال الجزم بمطلق الوجود واتحاد مفهوم نقيضة قبول القسمة يعطى الشركة فيغاير الماهية لا تحت الماهيات اول

ينحصر اجزاءها

العلم بالمساوات يتوقف على العلم بالماهية فليزى الدور وهذا ان الوجهان باطلان اما الاول فلان
التصديق البديهي لا يجب ان يكون تصوراته بديهيته لما ثبت في المنطق من جواز توقف البديهي من التصديقا
على التصور الكسبي لكن جاز ان يكون التصور للمفردات ناقصا الى يكون معلومة باعتبارها من الاعتبار
وذلك يكفي في باب التصديقات ويكون المراد من الحد حصول كمال التصور اما الثاني فلان ما ذكره في
نفي تركيب الوجود عايد في كل ماهية مركبة على الاطلاق وهو باطل بالضرورة سلمنا لكن جاز التعريف
بالخارجي بشرطه المساوات في نفس الامر العلم بالمساوات فالناظر في كتاب الماهية اذا عرض على ذهنه
عوارضها واستفاد من بعضها تصور تلك الماهية علم بعد ذلك ان ذلك العارض مساو لها ثم يفيد غيره
تصورها بذكر ذلك العارض ولا دور في ذلك سلمنا لكن العلم بالمساوات لا يستلزم العلم بالماهية
من كل وجه بل من بعض الوجوه على ما قدمناه ويكون الاكتاب لكمال التصور فلا دور حينئذ المسئلة
الثانية في ان الوجود مشترك قال وترد الذهن حال الجزم بمطلق الوجود واتحاد مفهوم نقيضة وقبول القسمة

بحث في ان
الوجود مشترك

يعطى الشركة اقول لما فرغ من البحث عن ماهية الوجود شرع في البحث عن احكامها فبدأ باشتراكها
استدل عليه بوجوه ثلثة ذكرها الحكماء والمتكلمون الاول انا قد تجزم بوجود ماهية ونتردد في خصوصياتها
مع بقاء الجزم بالوجود فانا اذا شا هدنا اثرا حكينا بوجود مؤثره فاذا اعتقدنا بانه ممكن ثم زال اعتقادنا
بامكانه ويجدد اعتقادنا بوجوبه لم يزل الحكم الاول ببقاء الاعتقاد بالوجود عند زوال اعتقاد
الخصوصيات يدل على الاشتراك الثاني ان مفهوم السلب لا تعد فيه ولا امتياز فيكون مفهوم
نقيضة الذي هو الوجود واحدا والا لم ينحصر التقسيم بين السلب لايجاب الثالث ان مفهوم الوجود
قابل للتقسيم بين الماهيات فيكون مشتركا بينهما اما المقدمة الاولى فلا تانقسم الى الواجب الممكن
الى الجوهري والعرضي الى الذهني والخارجي والعقل يقبل هذه القسمة واما المقدمة الثانية فلان القسمة
عبارة عن ذكر جزئيات الكل الصادق عليها بفصول متغايرة او ما يشابه الفصول ولهذا لا يقبل
العقل قسمة الحيوان الى الانسان والجحر لما لم يكن صادقا عليهما ويقبل القسمة الى الانسان والفرس المسئلة

محتمل ان الوجود
زايد على الماهية

الثالثة في ان الوجود زائد على الماهيات قال فيغاير الماهية والا اتحدت الماهيات اولم ينحصر اجزاءها
اقول هذه المسئلة فرع على المسئلة الاولى واعلم ان الناس اختلفوا في ان الوجود هل هو نفس الماهية
او زائد عليها فقال ابو الحسن الاشعري وابو الحسن البصري وجماعة تبعوهما ان وجود كل ماهية نفس تلك
الماهية وقال جماعة من المتكلمين والحكماء ان وجود كل ماهية مغاير لها الا واجب الوجود فاع فان اكثر الحكماء
قالوا ان وجوده نفس حقيقته وسياتي تحقيق كلامهم فيه وقد استدل الحكماء على الزيادة بوجوه الاول

ولا نفكا كما نفكلا ولتحقق الامكان وفايد الحمل والحاجة الى الاستدلال

ان الوجود مشترك على ما تقدم فاما ان يكون نفس الماهية او جزءا منها او خارجا عنها والاوّل باطل والاّ لزم اتحاد الماهيات في خصوصياتها الماتية من اشتراكها والثاني باطل والاّ لم يخص اجزاء الماهية بل يكون كلّ ماهية على الاطلاق مركبة من اجزاء لا يتناهي واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الشرطية ان الوجود اذا كان جزءا من كلّ ماهية فانه يكون جزءا مشتركاً بينهما ويكون كمال الجزء المشترك فيكون جنساً فيقتضي كلّ ماهية الى فصل يفصلها عما يساويها فيه لكن كلّ فصل فانه يكون موجوداً الاستحالة انفصال الموجود بالامور العدمية فيفتقر الفصل الى فصل اخر هو جزء منه ويكون جزءا من الماهية لان جزء الجزء جزءا من موجود مفتقر الى فصل اخر ويتسلسل فيكون الماهية اجزاء لا يتناهي واما استحالة الثانية فلو جوه احدها ان وجود ما لا يتناهي محال على ما ياتي الثاني يلزم منه تركب واجب لوجود تعالى لانه موجود فيكون ممكنا هذا خلف لثالث يلزم منه انتفاء الحقايق اصلا لانه يلزم منه تركب الماهيات البسيطة فلا يكون البسيط متحققا فلا يكون المركب متحققا وهذا كله ظاهر البطلان قال ولا نفكا كهما نفكلا اقول هذا هو الوجه الثاني الدال على زيادة الوجود وتقريره انا قد نفقل الماهية نشك في وجودها الذهني والخارجي والمعقول مغاير للمشكوك فيه وكذلك قد نفقل وجودا مطلقا ونجمل خصوصية الماهية فيكون مغايرها لا يقال انا قد نشك في ثبوت الوجود فيلزم ان يكون ثبوته زائدا عليه يتسلسل لا نأقول التشكك ليس في ثبوت وجوده للوجوب في ثبوت الوجود نفس الماهية وذلك هو المطلب قال ولتحقق الامكان اقول هذا وجه ثالث يدل على الزيادة وتقريره ان ممكن الوجود متحقق بالضرورة والامكان انما يتحقق على تقدير الزيادة لان الوجود لو كان نفس الماهية او جزءها لم منفكة عنه فلا يجوز عليها العدم حينئذ والاّ لزم جواز اجتماع النقيضين وهو محال وانتفاء جواز العدم يستلزم الوجوب فينتفي الامكان حينئذ للنفات بين الامكان الخاص والوجوب الذاتي ولان الامكان نسبة بين الماهية والوجود والنسبة لا يعقل الا بين شيئين قال وفايد الحمل اقول هذا وجه رابع يدل على المغايرة بين الماهية والوجود وتقريره انا نحمل الوجود على الماهية فنقول الماهية موجودة فنستفيد منه فائدة معقولة لم يكن لنا حاصلة قبل الحمل وانما يتحقق هذه الفائدة على تقدير المغايرة اذ لو كان الوجود نفس الماهية لكان قولنا الماهية موجودة بمنزلة قولنا الماهية ماهية او الموجودة موجودة والثاني باطل فكذا المقدم قال والحاجة الى الاستدلال اقول هذا وجه خامس يدل على ان الوجود ليس هو نفس الماهية ولا جزءا منها وتقريره انا نفتقر في نسبة الوجود الى الماهية الى الدليل في كثير من الماهيات ولو كان الوجود نفس الماهية او جزءها لم تلحق الى

وانتفاء التناقض وتركيب الواجب وقيامه بالماهية من حيث هي هي فزيادته في التصور وهو ينقسم الى الذهني والخارجي والآخر
لبطل الحقيقة

الدليل لاقتدار الدليل الى الغاية بين الموضوع والمحمول والتشكيك في النسبة المتع تحققة في
الذاتي قال وانتفاء التناقض اقول هذا وجه سادس يدل على الزيادة وتقريره اننا قد
نسلب الوجود عن الماهية فنقول ماهية معدومة ولو كان الوجود نفس الماهية لزم التناقض
ولو كان جزء نفسه لزم التناقض ايضا لان تحقق الماهية يستدعي تحقق اجزاءها التي من حملتها
الوجود فيستحيل سلبه عنها والا لزم اجتماع النقيضين فتحقق انتفاء التناقض ولو كان جزء نفسها
لزم التناقض ويدل على الزيادة قال وتركيب الواجب اقول هذا وجه سابع وهو ان تركيب
الواجب متلف وانما يتحقق لو كان الوجود زائدا على الماهية لانه يستحيل ان يكون نفس الماهية
لما تقدم فلو كان جزء من الماهية لزم ان يكون الواجب مركبا وهو محال قال وقيامه بالماهية
من حيث هي اقول هذا جواب عن استدلال الخصم على ان الوجود نفس الماهية وتقرير استدلاله
انه لو كان زائدا على الماهية لكان صفة قائمة بها لاستحالة ان يكون جوهر قائما
بنفسه مستقلا عن الماهية واستحالة قيام الصفة بغير موصوفها واذا كان كذلك فاما ان
يقوم بالماهية حال وجودها او حال عدمها والقسمان باطلان اما الاول فلان الوجود الذي هو شرط
في قيام هذا الوجود بالماهية اما ان يكون هو هذا الوجود فليزم اشتراط الشيء بنفسه او يكون مغايرا
له فليزم قيام الوجودات المتعددة بالماهية الواحدة ولا نتمكن من البحث الى الوجود الذي هو شرطه
فيتسلسل واما الثاني فلانه يلزم قيام الصفة الوجودية بالمحل المعدود وهو باطل واذا بطل القسمان
انتفت الزيادة وتقرير الجواب ان نقول الوجود قائم بالماهية من حيث هي لا باعتبار كونها موجودة
باعتبار كونها معدومة فالحصر ممنوع قال فزيادته في التصور اقول هذا نتيجة ما تقدم وهو ان قيام
الوجود بالماهية من حيث هي انما يعقل في الذهن والتصور لا في الوجود الخارجي لاستحالة تحقق
ماهية ما من الماهيات في الاعيان منفردة عن الوجود فكيف يتحقق الزيادة في الخارج والقيام بالماهية
فيه بل وجود الماهية زائد عليها في نفس الامر والتصور لا في الاعيان وليس قيام الوجود بالماهية كقيام
السواد بالمحل المسئلة الرابعة في انقسام الوجود الى الذهني والخارجي قال وهو ينقسم الى الذهني
والخارجي والا لبطلت الحقيقة اقول اختلف العقلاء ههنا فجاعة منهم نفوا الوجود الذهني و
حصر الوجود في الخارجي والمحققون منهم اثبتوه وقسموا الوجود الى الخارجي والذهني قسمه حقيقية
واستدل المص رحمه الله عليه بان القضية الحقيقية صادقة قطعانا نحكم بالاحكام الانجابية على
موضوعات معدومة في الاعيان وتحقق الصفة يستدعي تحقق الموصوف واذا ليس ثابتا في الاعيان

خبر في انقسام الوجود
الى الذهني والخارجي

والوجود في الذهن انما هو الصورة المخالفة في كثير من اللوازم وليس الوجود بمعنى به تحصل الماهية في العين بالحصول ولا تزايد فيه ولا اشتداد

وهو خير
مخص

فهو متحقق في الذهن واعلم ان القضية تطلق على الحقيقية وهي التي توجد موضوعها من حيث هو هو لا باعتبار الوجود الخارجي بل باعتبار ما صدق عليه الموضوع بالفعل وتطلق على الخارجية وهي التي يؤخذ موضوعها باعتبار الخارج وهو مذهب سخي ف قد ابطال في المنطق فتحقق الحقيقة يد على الشئ كما قرناه قال والوجود في الذهن انما هو الصورة المخالفة في كثير من اللوازم اقول هذا جواب عن استدلال من في الوجود الذهني وتقرير استدلالهم انه لو حلت الماهية في الازمان لزم ان يكون الذهن خارجا باردا السواد ايضا فليز مع ان تصاف للذهن بهذه الاشياء المنتفية عنه اجتماع الضدين والجواب ان الحاصل في الذهن ليس هو ماهية الحرارة والسواد بل صورتها ومثالها المخالف للماهية في لوازمها واحكامها فالحرارة الخارجية تستلزم السخونة وصورتها لا تستلزمها والتضاد انما هو بين الماهيات لا بين صورها وامثلتها المسئلة الخامسة في ان الوجود ليس هو معنى زائدا على الحصول العيني قال وليس الوجود معنى به تحصل الماهية في العين بل الحصول اقول قد ذهب قوم غير محققين الى ان الوجود معنى قائم بالماهية يقتضي حصول الماهية في الاعيان وهذا مذهب سخي يشهد العقل بطلانه لان قيام ذلك المعنى بالماهية في الاعيان يستدعي تحقق الماهية في الخارج فلو كان حصولها في الخارج مستندا الى ذلك المعنى لزم الدور المحال بل الوجود هو نفس تحقق الماهية في الاعيان وليس ما به يكون الماهية في الاعيان المسئلة السادسة في ان الوجود لا تزايد فيه ولا اشتداد قال ولا تزايد ولا اشتداد اقول ذهب قوم الى ان الوجود قابل للزيادة والنقص وفيه نظر لان الزيادة ان كانت وجود الزم اجتماع المثليين والا لزم اجتماع النقيضين واما نفى الاشتداد فهو مذهب اكثر المحققين قال بعضهم لانه بعد الاشتداد ان لم يحدث شئ اخر لم يكن الا اشتدادا بل هو باق كما كان وان حدث فالحادث ان كان غير الحاصل فليس اشتدادا للوجود الواحد بل يرجع الى انه حدث شئ اخر معه ولا فلا اشتداد وكذا البحث في جانب النقص وهذا الدليل ينفي قبول الاعراض كلها للاشتداد والنقص المسئلة السابعة في ان الوجود خير والعدم شر قال وهو خير محض اقول انا اذا تأملنا في كل ما يقال له خير وجدناه وجودا وكل ما يقال له شر وجدناه عدما الا ترى الى القتل فان العقلاء حكموا بكونه شرا واذا تأملناه وجدنا شره باعتبار ما يتضمن من العدم فانه ليس شر من حيث قدرة القادر عليه فان القدرة كمال الانسان ولا من حيث ان الاله طاعة فانه ايضا كمالها ولا من حيث حركة اعضاء القاتل ولا من حيث قبول العضو للتقطيع بل من حيث هو ازاله كمال الحيوة عن الشخص فليس الشر الا هذا العدم وباقي القود الوجودية خيرات فحكموا بان الوجود

جواب عن ان الوجود ليس هو معنى زائدا على الحصول

جواب عن ان الوجود ليس هو نفس تحقق الماهية في الاعيان

جواب عن ان الوجود خير والعدم شر

ولا ضد له ولا مثل له فتحقق مخالفته للمعقولات ولا يناهزها ويساويها الشئ

خير محض والعدم شر محض ولهذا كان واجب الوجود تعالى ابلغ في الخيرية والكمال من كل موجود لبرائته
عن القوة والاستعداد وتفاوت غيرهم من الموجودات فيه باعتبار القرب من العدم والبعد عنه
المسئلة الثامنة في ان الوجود لا ضد له **قال** ولا ضد له **اقول** الضد ذات وجودية تقابل
ذات اخرى في الوجود ولما استحال ان يكون الوجود ذاتا وان يكون له وجود اخر استحال ان يكون ضدا
لغيره ولا نه عارض لجميع المعقولات لان كل معقول ما خارجي فتعرض له الوجود الخارجي وذهنه فتعرض
له الوجود الذهني ولا شئ من احدا للضدين يعرض لصاحبه ومقابلته للعد ليس تقابل الضدين على
ما ياتي تحقيقه في نفى المعدوم بل تقابل السلب الايجاب ان اخذ مطلقين ولا تقابل العدم والمملكة المسئلة
التاسعة في انه لا مثل للوجود **قال** ولا مثل له **اقول** المثلان ذاتان وجوديتان يستد كل واحدة
منهما مسد صاحبه ويكون المعقول منهما شيئا واحدا بحيث اذا سبق احدهما الى الذهن ثم تحققت الاخر لم
يكتسب لعقل من الحاصل ثانيا غيرهما اكتسبه اوله والوجود ليس بذات فلا يماثل شيئا اخر وايضا فليس ههنا
معقول يساويه في الثقل على معنى ما ذكرناه اذ كل معقول مغاير لمعقول الوجود لا يقال ان كليته وجزئية متساوية
في الثقل فكان له وهو الجزئي لا تافقوا لهما ليسا بمساويين في المعقولية وان كان احد جزئي الجزئي
هو الكلي لكن الاتحاد ليس تماثلا وايضا فانه عارض لكل المعقولات على ما قررناه اولا ولا شئ من المثليين
بعارض لصاحبه المسئلة العاشرة في انه مخالف لغيره من المعقولات وعد منافاته لها **قال** فتحقق
مخالفته للمعقولات **اقول** لما انتفت نسبة التماثل والتضاد بينه وبين غيره من المعقولات وجبت
المخالفة بينهما اذ القسمة حاصرة في كل معقولين بين التماثل والاختلاف وقد انتفى التماثل فوجب الاختلاف
ولهذا جعله نتيجة لما سبق **قال** ولا يناهزها **اقول** المتناهيان لا يمكن اجتماعهما وقد بينا ان
كل معقول على الاطلاق فانه يمكن عرض مطلق الوجود له واجتماعه معه وصدقه عليه فكيف يناهزه
لا يقال العدم امر معقول وقد قضى العقل بمنافاته له فكيف يصح قوله على الاطلاق انه لا يناهزها لا تافقوا
نمنع او لا كون العدم المظ معقولا والعدم الخاص له حظ من الوجود ولهذا افتقر الى موضوع خاص كافتقار المملكة
اليه سلطنا لكن نمنع استحالة عرض الوجود المطلق للعدم المعقول فان العدم المعقول ثابت في الذهن
فيكون داخل تحت مطلق الثابت فيصدق عليه مطلق الثابت ومنافاته للوجود المطلق لا باعتبارها
صدق مطلق الثبوت عليه بل من حيث اخذ مقابل له ولا امتناع في عرض احد المتقابلين للاخر اذا اخذ
لا باعتبار التقابل كالكلية والجزئية فانها قد يصدق احدهما على الاخر باعتبار مغايرته لا باعتبار تقابلها
وهذا فيه دقة المسئلة الحادية عشرة في تلازم الشئ والوجود **قال** ويساوي الشئ

جمله ان الوجود لا ضد له

جمله ان الوجود لا مثل له

جمله ان الوجود لا يناهزها ولا يساويها

جمله ان الوجود لا يناهزها ولا يساويها

فلا يتحقق بدونه والمنازع مكابر مقتضى عقله وكيف يتحقق الشيء بدونه مع اثبات القدرة وانتفاء الانقضاء انحصار الموجود مع عدم

تعقل الزائد

فلا يتحقق بدونه والمنازع مكابر مقتضى عقله **اقول** اختلف الناس في هذا المقام فالمحققون كافة من الحكماء والمتكلمين اتفقوا على مساوغة الوجود والشيئية وتلازمهما حتى ان كل شيء على الاطلاق فهو موجود على الاطلاق وكل ما ليس بموجود فهو متف في ليس بشيء وبالحمل لم يشبهوا للمعدود ذاتا متحققة فالمعدود الخارجى لا ذات له في الخارج والذهنى لا ذات له ذهنا وقال جماعة من المتكلمين ان للمعدوم الخارجى ذاتا ثابتة في الاعيان متحققة في نفسها ليست ذهنية ولا غيرها وهؤلاء مكابرون في الضرر فان العقل قاض بان لا واسطة بين الوجود والمعدود وبان الثبوت هو الوجود **قال** وكيف يتحقق الشيئية بدونه مع اثبات القدرة وانتفاء الانقضاء **اقول** لما استبعد مقالة هؤلاء القوم ونسبهم الى المكابرة شرع في الاستدلال على بطلان قولهم واعلم ان هؤلاء يذهبون الى ان القدرة لا تاثير لها في الذوات انفسها ثابتة في العدم مستغنية عن المؤثر في جعلها ذواتا ولا في الوجود لانها عندهم حال والحال غير مقدورة وقد ثبت في نفس الامر ان اتصاف الماهية بالصفة غير ثابت في الاعيان بل هو امر اعتباري والالزام التسلسلي لان ذلك الاتصاف لو كان ثابتا لكان مشاركا لغيره من المؤثر في الثبوت وممتازا عنها بخصوصية ومما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز فيكون اتصاف ذلك الاتصاف بالثبوت امرا زائدا عليه ويلزم التسلسل اذا ثبت هذا فاعلم ان المصريح قد سلم مذهبهم ومما ثبت في نفس الامر والزمهم المحاور تقريره ان الماهيات لو كانت ثابتة في العدم لاستغنتا الممكنات في وجودها عن المؤثر فانتفت لقدره اصلا وراسا والثالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان القدرة حينئذ لا تاثير لها في الذوات ولا في الوجود على مذهبهم ولا في اتصاف الماهية بالوجود على ما ثبت في نفس الامر وذلك يستلزم نفى التاثير اصلا واما بطلان الثالي فبالافتقار والبرهان دل عليه على ما ياتي فلهذا استبعد المصريح هذه المقالة مع اثبات القدرة المؤثرة والقول بكون الانقضاء امرا ذهنا وانه متف في الخارج **قال** وانحصار الموجود مع عدم تعقل الزائد **اقول** هذا برهان اخر دل على انتفاء الماهيات في العدم وتقريره ان مذهبهم ان كل ماهية نوعية فانه ثبت من اشخاصها في العدم ما لا يتناهي كالسواد والبياض والجوهر وغيرها من الحقائق فالزمهم المصريح المحال وهو القول بعد انحصار الموجودات لا تلك الماهيات ثابتة وهي غير محصورة في عدد متناه والثبوت هو الوجود لا انتفاء تعقل امرا زائدا على الكون في الاعيان فلزمهم القول بوجود ما لا يتناهي من الماهيات وهو عندهم باطل فان جعلوا الوجود امرا مغايرا للكون في الاعيان كان نزاعا في العبارة وقولا باثبات ما لا يعقل مع اننا نكتفي في اثبات محاليتهم قوهم بالثبوت الذي هو الكون في الاعيان وهم يسلمون لنا والبراهين

لواقضى التميز بثبوت عيننا لزمنه محالات والامكان اعتبارى يعرض لما وافقونا على انتفائه وهو يرافف الثبوت والعد

النفي فلا
واسطة

المثبتين
ردتيان

الدالة على استحالة ما لا يتناهي كما تدل على استحالة في الوجود تدل على استحالة في الثبوت اذ لا لتها
انما هي على انحصار الكاين في الاعيان وقول المص وانحصار الموجود عطف على الانتفاء اى وكيف يتحقق الشيئ
بدون الوجود مع اثبات القدرة وانتفاء الانصاف ومع انحصار الوجود مع عدم تعقل الزايد هكذا
ينبغي ان يفهم كلامه فهنا **قال** ولواقضى التميز بثبوت عيننا لزمنه محالات **اقول** لما بطل مذهب
المشائين شرع في ابطال حججهم وطعن حججهم فتيان ذكرهما المص وابطلهما اما النجدة الاولى فتقريبها انكل معدوم
تميز وكل متميز فكل معدوم ثابت اما المقدمة الاولى فيدل عليها امور ثلاثة احدها ان المعدوم معلوم المعلوم
متميز الثاني ان المعدوم مكروه فانا زيدا الذات ونكره الا لا مرفلا بدوان يتميز المراد عن المكروه الثالث
ان المعدوم مقدور وكل مقدور متميز فانا متميز بين الحركة فمستند ويسرة وبين الحركة الى السماء ونحكم بقدرتنا
على احكام الحركة دون الاخرى فلو لا تميز كل واحد منهما عن الاخر لا يستحال هذا الحكم واما المقدمة الثانية
فلان التميز صفة ثابتة للمتميز وثبوت الصفة يستدعي ثبوت الموصوف لا نرفع عليه والجواب ان التميز
لا يستدعي الثبوت عيننا والا لزمنه محالات احدها ان المعلوم قد يكون مستحيل الوجود لذاته كشرط
الباريتعالى واجتماع الضدين وغيرها ويتميز احدهما عن الاخر فلو اقضى التميز بثبوت العين لزمنه ثبوت
المستحيلات مع انهم وافقونا على انتفاء المستحيل الثاني ان المعلوم قد يكون مركبا خياليا وليس ثبات
له العين اتفاقا الثالث ان المقدورية لو استدعت الثبوت لا تنفت اذ لا قدرة على الثابت وكذا المرادية
قال والامكان اعتبارى يعرض لما وافقونا على انتفائه **اقول** هذه الحجة الثانية لهم على ثبوت
المعدوم وهي انهم قالوا ان المعدوم ممكن وامكانه ليس امرا عديميا والا لم يبق فرق بين نفي الامكان وبين
الامكان المنفى فيكون امرا ثبوتيا وليس جوهر قايما بذاته فلا بد له من محل ثبوت وهو الممكن لا استحالة
قيام الصفة بغير موصوفها فيكون الممكن العدمى ثابتا وهو المطلوب واجاب المص رح عنه بان الامكان
امرا اعتبارى ليس شيئا خارجيا والا لزمن التسلسل وان يكون الثبوتى حالا في محل عدمى وهو باطل قطعاً وايضاً
فان الامكان يعرض للممكنات العدمية كالمركبات وهم وافقونا على انتفائها خارجا فيبطل قولهم ممكن
ثابت المسئلة الثانية عشر في نفي الحال **قال** وهو يرافف الثبوت والعد النفي فلا واسطة **اقول**
ذهب بوالهاشم واتباعه من المعتزلة والقاضى الجوينى من الاشاعرة الى ان ههنا واسطة بين الوجود والمعدوم
وهي ثابتة وسموها الحال وحدوها بانها صفة لوجود لا يوصف بالوجود والعد فيكون الثابت اعم من
الموجود والمعدوم اعم من المنفى وهذا المذهب باطل بالضرورة فان العقل قاض بانه لا واسطة بين الوجود
والعد وان الثبوت هو الوجود ومرادف له وان العدم والنفي مترادفان ولا يبقى عند العقل اظهر من

جواب

والوجود لا يرد عليه القسمة والكلّي ثابت ذهنا ويجوز قيام العرض بالعرض ونوقضوا بحالها والعذر بعدم قبول التماثل

والاختلاف
والترام التسلسل
باطل

هذه القضية فلا يجوز الاستدلال عليها قال والوجود لا يرد عليه القسمة والكلّي ثابت ذهنا ويجوز قيام العرض بالعرض أقول لما بطل مذهبهم أشار إلى بطلان ما احتجوا به وهو وجهان الأول قالوا قد تبين أن الوجود زائد على الماهية فَمَا اينكون موجودا او معدوما او لا موجودا او لا معدوما والاوّلان باطلان اما الاول فلا نه يلزم التسلسل واما الثاني فلا نه يلزم من ان تصاف الشئ بنقيضه بقى الثالث ان الوجود غير قابل لهذه القسمة لاستحالة انقسام الشئ الى نفسه والى غيره فكما لا يقال السواد اما ان يكون سوادا او بياضا كذلك لا يقال الوجود اما ان يكون موجودا او لا يكون ولا ان المنقسم الى الشئين اعم منهما ومستحيل ان يكون الشئ اعم من نفسه الوجه الثاني ان اللونية امر ثابت مشترك بين السواد والبياض فيكون كل واحد من السواد والبياض ممّا زاعن الاخر بما زائد على ما به الاشتراك ثم الوجهان ان كانا موجوبين لزوم قيام العرض بالعرض وان كانا معدومين لزوم ان يكون السواد امرا معدوميا وكذلك البياض وهو باطل بالضرورة فثبت الواسطة والجواب من وجهين الاول ان الكلّي ثابت في الذهن فلا يرد عليه هذا القسمة الثاني ان العرض قد يقوم بالعرض على ما ياتي وايضا فان قيام الجنس بالفصل ليس هو قيام عرض بعرض قال ونوقضوا بحالها أقول اعلم ان نفاة الاحوال قالوا وجدنا ملخص ادلة مثبتة الحال يرجع الى ان ههنا حقايق تشترك في بعض ذاتياتها وتختلف في البعض الاخر وما به الاشتراك متغاير لما به الامتياز ثم قالوا ان ذلك ليس بوجود ولا معدوم فوجب لقول بالحال وقالوا هذا ينتقض عليهم بالحال فوجب القول بالحال للحال نفسها فان الاحوال عندهم متعددة متكررة فلها جهتان اشتراك هي مطلق الحالية وامتياز هي خصوصيات تلك الاحوال وجهة الاشتراك مغايرة لجهة الامتياز فيلزم ان يكون للحال حال اخرى ويتسلسل قال والعذر بعدم قبول التماثل والاختلاف والترام التسلسل باطل أقول اعتذر المثبتون عن الزام النفاة بوجهين الاول للحال لا يوصف بالتماثل والاختلاف الثاني القول بالترام التسلسل والعذران باطلان اما الاول فلان كل معقول اذا نسب الى معقول اخر فاما ان يتحدان في المعقولية ويكون المتصور من احدهما هو المتصور من الاخر وهما المثلان واما يتعددان بعود لاحقة لها او لا يكون كذلك وهما المختلفان فلا يتصور فيهما واما الثاني فلا نه يبطل الاستدلال بوجود الصانع لغو براهين ابطال التسلسل انية ههنا واجاب بعض المتأخرين بان المختلفين اذا اشتركا في امر مشترك ثبوت امرين لهما يقع الاختلاف والتماثل واما اذا اتحدتا في امر سلبى فلا يلزم ذلك والاحوال وان اشتركت في الحالية كالسوادية والبياضية الا ان ذلك المشترك امر سلبى فلا يلزم التسلسل وهي غير مرضية عندهم لان الاحوال عندهم ثابتة المسئلة الثالثة عشر في التفريق على القول بثبوت المعدوم والاحوال قال

جاء في النسخ

فيبطل ما فرعوا عليه من تحقق الذات الغير المتناهية في العدم وانتفاء تاثير المؤثر فيها وتباينها واختلافهم في اثبات صفة

فيبطل ما فرعوا عليه من تحقق الذات الغير المتناهية في العدم وانتفاء تاثير المؤثر فيها وتباينها واختلافهم في اثبات صفة الجنس وما يتبعها في حال الوجود وفي مغايرة التخيير للجوهرية وفي اثبات صفة المعدوم بكونه معدوماً وفي امكان وصفه بالجسمية ووقوع الشك في اثبات الصانع بعد اتصافه بالقدرة والعلم والحياة **أقول** لما بطل مذهب القائلين بثبوت المعدوم والحال ابطال ما فرعوا عليه مما قد ذكر من فروع اثبات الذات في العدم احكاماً ما اختلفوا في بعضها الا ولتفقوا على ان تلك الذات غير متناهية في العدم فلكل نوع عدد غير متناه وان كانت تلك الاعداد متناهية باشتقاقها الثاني ان الفاعل لا تاثير له في جعل الجوهر جوهر او العرض عرضاً وانما تاثير الفاعل في جعل تلك الذات موجودة لان تلك الذات ثابتة في العدم لم تزل والمؤثر انما يؤثر على طريقة الاحداث وقد صار الى هذا الحكم جماعة من الحكماء قالوا لان كل ما بالفاعل ينتفي بانتفاء الفاعل فلو كان الجوهر جوهر بالفاعل لا ينتفي بانتفائه لكن انتفاء الجوهر عن ذاته يستلزم التناقص الحكم الثالث اتفقوا على انتفاء التباين في الذات بل جعلوا الذات كلها متساوية في كونها ذاتاً وانما يختلف صفاتها عارضة لها وهذا المذهب باطل لان الصفات ان كانت لازمة كان اختلافها دليلاً على اختلاف الملزومات والا جاز ان ينقلب السواد جوهر او بالعكس وذلك باطل بالضرورة الرابع اختلفوا في صفات الاجناس هل هي ثابتة في العدم والمراد بصفات الاجناس ما يقع به الاختلاف والتماثل كصفة الجوهرية في الجوهر والسوادية في السواد الى غير ذلك من الصفات فذهب بن عياش الى غير تلك الماهيات عن الصفات في العدم وانما الجبائيان وعبد الجبار وابن مثنوية قائمون قائلوا بصفات الجوهر اما ان تكون عائدة الى الجملة كالحياة وما يشترط بها وانما تكون عائدة الى الافراد وهي اربعة احدها الصفة الحاصلة حالتي الوجود والعدم وهي الجوهرية والثانية الوجود وهي الصفة الحاصلة بالفاعل والثالثة التخيير وهي الصفة التابعة للحدوث الصادرة عن صفة الجوهرية بشرط الوجود الرابع اختلفوا في الحصول في التخيير وهي الصفة المعللة بالمعنى وليس له صفة زائدة على هذه الاربع فليس له بكونه اسود او ابيض صفات وانما الاعراض فلا صفات لها عائدة الى الجملة بل لها ثلاث صفات واجبة الى الافراد احدها الصفة الحاصلة حالتي الوجود والعدم وهي صفة الجنس الثانية الصفة الصادرة عنها بشرط الوجود الثالثة صفة الوجود الخامس ذهب ابو يعقوب الشحام وابو عبد الله البصري وابو اسحق بن عياش الى ان الجوهرية هي التخيير وقال الشحام والبصري ان الذات موصوفة بالتخيير كما يوصف بالجوهرية ثم اختلفا فقال الشحام ان الجوهر حال عدمه حاصل في التخيير وقال البصري شرط الحصول في حيز الوجود

الجنس وما يتبعها في حال الوجود وفي مغايرة التخيير للجوهرية وفي اثبات صفة المعدوم بكونه معدوماً وفي امكان وصفه بالجسمية ووقوع الشك في اثبات الصانع بعد اتصافه بالقدرة والعلم والحياة **أقول** لما بطل مذهب القائلين بثبوت المعدوم والحال ابطال ما فرعوا عليه مما قد ذكر من فروع اثبات الذات في العدم احكاماً ما اختلفوا في بعضها الا ولتفقوا على ان تلك الذات غير متناهية في العدم فلكل نوع عدد غير متناه وان كانت تلك الاعداد متناهية باشتقاقها الثاني ان الفاعل لا تاثير له في جعل الجوهر جوهر او العرض عرضاً وانما تاثير الفاعل في جعل تلك الذات موجودة لان تلك الذات ثابتة في العدم لم تزل والمؤثر انما يؤثر على طريقة الاحداث وقد صار الى هذا الحكم جماعة من الحكماء قالوا لان كل ما بالفاعل ينتفي بانتفاء الفاعل فلو كان الجوهر جوهر بالفاعل لا ينتفي بانتفائه لكن انتفاء الجوهر عن ذاته يستلزم التناقص الحكم الثالث اتفقوا على انتفاء التباين في الذات بل جعلوا الذات كلها متساوية في كونها ذاتاً وانما يختلف صفاتها عارضة لها وهذا المذهب باطل لان الصفات ان كانت لازمة كان اختلافها دليلاً على اختلاف الملزومات والا جاز ان ينقلب السواد جوهر او بالعكس وذلك باطل بالضرورة الرابع اختلفوا في صفات الاجناس هل هي ثابتة في العدم والمراد بصفات الاجناس ما يقع به الاختلاف والتماثل كصفة الجوهرية في الجوهر والسوادية في السواد الى غير ذلك من الصفات فذهب بن عياش الى غير تلك الماهيات عن الصفات في العدم وانما الجبائيان وعبد الجبار وابن مثنوية قائمون قائلوا بصفات الجوهر اما ان تكون عائدة الى الجملة كالحياة وما يشترط بها وانما تكون عائدة الى الافراد وهي اربعة احدها الصفة الحاصلة حالتي الوجود والعدم وهي الجوهرية والثانية الوجود وهي الصفة الحاصلة بالفاعل والثالثة التخيير وهي الصفة التابعة للحدوث الصادرة عن صفة الجوهرية بشرط الوجود الرابع اختلفوا في الحصول في التخيير وهي الصفة المعللة بالمعنى وليس له صفة زائدة على هذه الاربع فليس له بكونه اسود او ابيض صفات وانما الاعراض فلا صفات لها عائدة الى الجملة بل لها ثلاث صفات واجبة الى الافراد احدها الصفة الحاصلة حالتي الوجود والعدم وهي صفة الجنس الثانية الصفة الصادرة عنها بشرط الوجود الثالثة صفة الوجود الخامس ذهب ابو يعقوب الشحام وابو عبد الله البصري وابو اسحق بن عياش الى ان الجوهرية هي التخيير وقال الشحام والبصري ان الذات موصوفة بالتخيير كما يوصف بالجوهرية ثم اختلفا فقال الشحام ان الجوهر حال عدمه حاصل في التخيير وقال البصري شرط الحصول في حيز الوجود

١٣ ومن قسمة الحال الى المعلن وغيره وتعليل الاختلاف بها وغيره لك تما لا فائدة بذكرها ثم الوجود قد يؤخذ على الاطلاق

فيقال بله عدم
مثله وقد
يجمعها لا باعتبار
التقابل ويعقلا
معا وقد يؤخذ
مقيدا فيقال بله
عدم مثله

فهو حال عدم موصوف بالتحيز لا الحصول في التحيز وزعم ابن عياش انه حال عدم غير موصوف باحدهما
ولا يغيرها السادس اتفق المبتدئون الا ابا عبد الله البصري على ان المعد ولا صفة له بكونه معدوما
والبصر اثبت له صفة بذلك السابغ اتفقوا الا ابا الحسين الحياط على ان الذات المعد لا توصف
بكونها اجساما وجوز الحياط الثامن اتفقوا على ان من علم ان للعالم صانعا قادرا حكيما مرسل للرسول
قد يشك في انه هل هو موجود ام لا ويحتاج في ذلك الى دليل نبأ منهم على جواز انصاف المعدوم
بالصفات المتغيرة والعقلاء كانه منعوا من ذلك واوجبوا وجود الموصوف بالصفة الموجود لا بغير
ثبوت الشئ لغيره فرع على ثبوت ذلك الغير في نفسه قال ومن قسمة الحال الى المعلن وغيره وتعليل الاختلاف
بها وغير ذلك تما لا فائدة بذكرها أقول لما ذكر تقاريع القول بثبوت المعد شرع في تفاريع القول
بثبوت الحال وذكر منها فرعين الاول قسمة الحال الى المعلن وغيره قالوا بثبوت الحال للشئ اما يكون معللا
بوجود قاييم بذلك الشئ كالعالمية المعللة بالعلم ولا يكون كذلك كسوادية السواد فقسما الحال الى
المعلن وغيره الثاني اتفقوا على ان الذات كليهما متساوية في الماهية وانما تختلف باحوال
يتضاف اليها واتفق اكثر العقلاء على بطلان هذا الوجوب استواء المتماثلين في اللوازم فيجوز على التقديم
الانقلاب الى المحدث وبالعكس لان التخصيص لا بد له من مرجح وليس ذاتا والاسلسل ولا صفة ذات
والاسلسل المسئلة لثلاثة عشر في الوجود المطلق والخاص قال ثم الوجود قد يؤخذ
على الاطلاق فيقال بله عدم مثله وقد يجمعان لا باعتبار التقابل ويعقلا معا وقد يؤخذ مقيدا
فيقال بله عدم مثله أقول اعلم ان الوجود عبارة عن الكون في الاعيان ثم ان هذا الكون في الاعيان
قد يؤخذ عارضا لماهية ما فتخص الوجود وقد يؤخذ بحركة من غير اللغات الى ماهية خاصة فيكون
وجودا مطلقا اذا عرفت هذا فقولوا الوجود العام يقابل عدم مطلق غير مختص بماهية خاصة وهذا
الوجود المطلق والعدم المطلق قد يجمعان على الصدق فان المعدوم في الخارج الموجود في الذهن يصدق
عليه انه معدوم مطلق وانه موجود مطلق نعم اذا نظر الى وحدة الاعتبار امتنع اجتماعها في الصدق على
شئ واحد وانما يجمعان اذا اخذ لا باعتبار التقابل لهذا كان المعدوم مطلقا متصورا للحكم عليه
بالمقابلة للوجود المطلق وكل متصور ثابت في الذهن والثابت في الذهن احدا قسما مطلق الثابت
فيكون الثابت مطلقا صادقا على المعدوم المطلق لا باعتبار التقابل وهذا الوجود المطلق والعدم المطلق
امران معقولان وان كان قد نازع قوم في ان المعدوم المطلق غير متصور وانما الوجود الخاص وهو وجود
الملكات التخصيص باعتبار تخصصها فانه يكون مقيدا كوجود الانسان مثلا المقيد بقيد الانسان

المحدث
في الوجود
بما يشاء
الحال

١٤ ويقتصر الى الموضوع كافتقار ملكته ويؤخذ الموضوع شخصياً ونوعياً وجنسياً ولا جنس له بل هو بسيط فلا فصل له

ويكثر بتكرار

بشيء من الماهيات
بشيء من الموضوعات

الموضوعات
يقال بالتشكيك
على عوارضها

في
الاشياء

بشيء من الماهيات
بشيء من الموضوعات

في
الاشياء

بشيء من الماهيات
بشيء من الموضوعات

وغیره من الماهیات فانه يقابله عدم مثله **المسئلة الخامسة عشر** في ان عدم الملكة يقتصر الى الموضوع **قال** ويقتصر الى الموضوع كافتقار ملكته **اقول** عدم الملكة ليس عدماً مطلقاً بل له حظ مما من الوجود ويقتصر الى الموضوع كافتقار الملكة اليه فانه عبارة من عدم شيء عن شيء اخر مع امكان ان تصاف الموضوع بذلك الشيء كما لمي فانه عدم البصر لا مطا ولكن عن شيء من شأنه ان يكون بصيراً فهو يقتصر الى الموضوع الخاص المستعد للملكة كما يقتصر الملكة اليه ولهذا لما امتنع البصر على الحايطة لعدم استعدادها امتنع العمى عليه **قال** ويؤخذ الموضوع شخصياً ونوعياً وجنسياً **اقول** لما قصر عدم الملكة بانه عدم شيء عن موضوع من شأنه ان يكون له وجب عليه ان يبين الموضوع وقد اختلف الناس في ذلك فذهب قوم الى ان ذلك الموضوع موضوع شخصي فعدم الحاجة عن الامر عدم ملكة وعدمها عن الاشياء ليس عدم الملكة وقوم جعلوه اعم من ذلك بحيث يدخل فيه الموضوع النوعي فعدم الحاجة عن الاشياء يحجب وعدم ملكة وعدمها عن الحما ليس عدم ملكة وقوم جعلوه اعم من ذلك بحيث يدخل فيه الموضوع الجنسي ايضاً ولا مشاحة في ذلك لعدم فائدة فيه **المسئلة السادسة عشر** في ان الوجود بسيط **قال** ولا جنس له بل هو بسيط فلا فصل له **اقول** قد بينا ان الوجود عارض لجميع المعقولات فلا معقول اعم منه فلا جنس له فلا فصل له لان الفصل هو المميز لبعض افراد الجنس عن البعض فاذا انتفت الجنسية انتفت الفصلية بل هو بسيط لا يوق لم لا يجوز ان يكون مركباً من الاجناس والفصول كتركيب العدد من الاحاد لا نقول تلك الاجزاء اما ان يكون موجوداً او لا يكون وعلى التقدير الاول يكون طبيعة الجزء والمركب واحدة فلا يقع الامتياز الا بالمقدار وهو منتف وعلى التقدير الثاني لا يكون الوجود عارضاً لجميع المعقولات مع فرضنا اياه كذلك هذا خلف **المسئلة السابعة عشر** في مقولته على ما تحتها من الجزئيات **قال** ويكثر بتكرار الموضوعات ويقال بالتشكيك على عوارضها **اقول** الوجود طبيعة معقولة كلية واحدة غير متكررة فاذا اعتبر عرض الماهيات تكرر بحسب تكررها لا استحالة عرض العرض الشخص للماهيات متعددة ويكون طبيعة متحققة في كل واحد من عوارض تلك الماهيات اعني ان طبيعة الوجود متحققة في وجود الانسان ووجود الفرس وغيرهما من وجودات الحقايق ويصدق عليها صدق الكل على جزئياته وعلى تلك الماهيات صدق العارض على معروضاته ويقال على تلك الماهيات العوارض الوجودات العارضة للماهيات بالتشكيك وذلك الكل ان كان صدقه على افرادة على السواء كان متواطياً وان كان لا على السواء يكون بعض تلك الافراد اولى بالكلية من الاخر واقدم منه ويوجد الكل في ذلك البعض شدة منه في الاخر كان مشككاً والوجود المطلق من حيث هو بالنسبة الى كل وجود

فليس جزء من غير مطلقا والشيء من المعقولات الثانية وليست متصلة في الوجود فلا شيء مطلق ثابت بل هي تعرض لخصوصيات الماهيات ١٥

خاص كذلك لان وجود العلة اولى بطبيعة الوجود من المعلول والوجود في العلة سابق على الوجود في المعلول واشد عند بعضهم فيكون مشككا قال فليس جزء من غير مطلقا اقول هذا نتيجة ما تقدم وذلك لان المقول بالتشكيك لا يكون جزء مما يقال عليه ولا نفس حقيقته لاستناع التقاوت في الماهية واجزاءها على ما ياتي فيكون البسطة عارضا لغيره فلا يكون جزء من غيره على الاطلاق اما بالنسبة الى الماهيات فلا ته عارض لها على ما تقدم من امتناع كونها جزءا من غير وانته زائد على الحقايق واما بالنسبة الى وجوداتها فلا نه مقول عليها بالتشكيك فلهذا قال رحمه الله مطلقا المسئلة

الثانية عشر في الشيئة قال والشيئة من المعقولات الثانية وليست متصلة في الوجود فلا شيء مطلقا ثابت بل هي تعرض لخصوصيات الماهيات اقول قال ابو علي بن سينا الوجود اما ذهني واما خارجي والمشارك بينهما هو الشيئة فان اراد حمل الشيئة على القدر المشترك وصدقها عليه فهو صواب والا فهو ممنوع اذا عرفت هذا فنقول الشيئة والذاتية والجزئية واشباهها من المعقولات الثانية التي تعرض للمعقولات الاولى لاها لا تقبل الا عارضة لغيرها من الماهيات وليست متصلة في الوجود كتواصل حيوانية والانسانية فيه بل هي تابعة لغيرها في الوجود وليس يمكن وجود شيئة مطلقة فلا شيء مطلقا ثابت انما الشبوت يعرض للماهيات الشخصية المخصوصة المسئلة التاسعة عشر في تمايز الاعداد قال وقد يميز الاعداد ولهذا استند عدم المعلول الى عدم العلة لا غير ونافي عدم

الشرط وجود المشروط صحيح وعدم الضد وجود الاخر بخلاف باقي الاعداد اقول لا شك في ان الملكات متمايزة واما العدميات فقد منع قوم من تمايزها بناء على ان التميز انما يكون للثابت خارجا وهو خطأ فاتها تمايز تمايز ملكاتها واستدل المصريح بوجوه ثلثة الاولى ان عدم المعلول يستند الى عدم العلة ولا يستند الى عدم غيرها فلو لا امتياز عدم العلة عن عدم غيرها لم يكن عدم المعلول مستندا اليه دون غيره وايضا فانما نحكم بان عدم المعلول لعدم علته ولا يجوز العكس فلو لا تمايزها لما كان كذلك الثاني ان عدم الشرط نيا في وجود المشروط لاستحالة الجمع بينهما لان المشروط لا يوجد الا مع شرطه والا لم يكن الشرط شرطا لعدم غيره لا ينافيه فلو لا الامتياز لم يكن كذلك الثالث ان عدم الضد عن المحل يصح وجود الضد الاخر فيه لا تنفآ صحة وجود الضد الثاني مع وجود الضد الباقي وعدم غيره لا يصح

ذلك فلا بد من التمايز قال ثم العدم قد يعرض لنفسه فيصدق النوعية والتقابل عليه باعتبارين اقول العدم قد يعرض عارضا لغيره وقد يلحظ لا باعتبار عروضة للغير فيكون امرا معقولا قايما براسه ويكون له تحقيق في الذهن ثم ان العقل يمكنه فرض عدمه لان الذهن يمكنه الخاق الوجود والعدم بجميع

وقد يميز

الاعداد ولهذا

استند عدم

المعلول الى

عدم العلة

لا غير ونافي

عدم الشرط

وجود المشروط

صحيح وعدم

الضد وجودا

بخلاف باقي الاعداد

ثم العدم قد

يعرض لنفسه

فيصدق النوعية

والتقابل عليه

باعتبارين

وعدم المعلول ليس علة لعدم العلة في الخارج وان جاز في الذهن على انه برهان اني قبالعكس لمي والاشياء المرتبة

في العموم و
الخصوص وجود
انتعكس عدما
وقسمه كل منهما
الى الاحتياج و
الغنى منفصلة
حقيقية واذا
حمل الوجود وحمل
رابطة تثبت
مواد ثلاث في
انفسها وجهات
في التثقل دالة
على وثاقه الرابطة
ضعفها هي
الوجوب الامتناع

جانب من علل الاعم

جانب قسمي الاعم

قسم ثالث

يجمع المعقولات حتى بنفسه فاذا اعتبر العقل للعدما هية معقولة وفرضها معدومة كان العدم عارضا لنفسه ويكون عدا العارض للعدم مقابلا لمطلق العدم باعتبار كونه رافعا له وعدمه له نوا من باعتبار ان العدم المعروض اخذ مطلقا على وجه يعم العارض له وغير فيصدق نوعية العدم العارض للمعروض والتقابل بينهما باعتبارين **قال** وعدم المعلول ليس علة لعدم العلة في الخارج وان جاز في الذهن على انه برهان اني قبالعكس لمي **اقول** لما بين ان الاعداد متمايزة بان عد المعلول يستدل الى عدم العلة ذكر ما يصلح جوابا بالتوهم من يعكس القول ويجعل عدم المعلول علة لعدم العلة فانزال هذا الوهم وقال وعدم المعلول ليس علة لعدم العلة بل الامر بالعكس كما ياتي ثم قيد النقي بالخارج لان عد المعلول قد يكون علة لعدم العلة لكن لا في الخارج بل في الذهن كما في برهان اني باينكون عد المعلول اظهر عند العقل من عدم العلة فيستدل العقل عليه ويكون علة له باعتبار التثقل لا باعتبار الخارج ولا يفيد العملية في نفس الامر بل في الذهن ولهذا سمي انبلا انه لا يفيد الا الوجود في الذهن اما الاستدلال بعد العلة على عدم المعلول فهو برهان لمي مطابق للامر نفسه **المسئلة العشر** ونان في ان عد الاخص اعم من عدم الاعم **قال** والاشياء المرتبة في العموم والخصوص وجود انتعكس عدما **اقول** اذا فرض امر ان احدهما اعم من الاخر كالانسان والحيوان ونسب عدم احدهما الى الاخر بالعموم والخصوص وجد عدم الاخص اعم من عدم الاعم فان الحيوان يشمل الانسان وغيره فغير الانسان لا يصدق عليه انه انسان بل يصدق عليه عدمه ولا يصدق عليه عد الحيوان لانه احد انواعه ويصدق ايضا عدمه على ما ليس بحيوان وهو ظاهر فعدم الحيوان لا يشمل افراد عد الانسان وعدم الانسان شامل لافراد ما ليس بحيوان فيكون عدم الاخص اعم من عدم الاعم فاذا رتب شيان في العموم والخصوص وجودا وتبنا على العكس عدما بان يصير الاخص اعم في طرف العد **المسئلة الحادية عشر** في قسم الوجود والعد الى المحتاج والغنى **قال** وقسمه كل منهما الى الاحتياج والغنى منفصلة حقيقية **اقول** كل واحد من الوجود والعد اما ان يكون محتاجا الى الغير واما ان يكون مستغنيا عن الاول ممكن والثاني واجب وممتنع وهذه القسمة حقيقية اي يمتنع الجمع والخلو واما منع الجمع فلا ستمالة كون المستغنى عن الغير محتاجا اليه وبالعكس واما منع الخلو فلانه لا ستم ثالث لهما فقد ظهر ان هذه القسمة حقيقية **المسئلة الثانية عشر** ونان في الوجوب والامكان والامتناع **قال** واذا حمل الوجود او جعل رابطة تثبت مواد ثلاث في انفسها وجهات في التثقل دالة على وثاقه الرابطة وضعفها هي الوجوب والامتناع

والامتناع

والامكان وكذلك العدم والبحث في تعريفها كالوجود وقد يؤخذ ذاتية فيكون للقسم حقيقة لا يمكن انقلابها

والامكان **اقول** الوجود قد يكون محمولا بنفسه كقولنا الانسان موجود وقد يكون رابطة الموضوع والمحمول كقولنا الانسان يوجد حيوانا وعلى كلا التقديرات لا بد لهذه النسبة اعني نسبة المحمول فيها الى الموضوع من كلفته هي الوجوب والامكان والامتناع وتلك الكيفية تسمى مادة وجهة باعتبارين فانا ان اخذنا الكيفية في نفس الامر تسمى مادة وان اخذنا ها عند العقل وما تدل عليه العبارات سميت جهة وقد تحذف كقولنا الانسان يجب ان يكون حيوانا وقد تتغير ان كقولنا الانسان يمكن ان يكون حيوانا فالمادة ضرورية لان كيفية نسبة الحيوانية الى الانسانية هي الوجوب واما الجهة فهي ممكنة وهذه الكيفيات تدل على وثاقة الربط وضعفه فان الوجوب يدل على وثاقة الربط في طرف الثبوت والامتناع على وثاقته في طرف العدم والامكان على ضعف الربط **قال** وكذلك العدم **اقول** اذا جعل العدم محمولا او رابطة كقولنا الانسان معدوم او معدوم عنه الكتاب حدثت الجهات الثلاث عند النقل والمواد في نفس الامر **المسئلة الثالثة والعشرون** في ان هذه القضايا الثلاث لا يمكن تعريفها **قال** والبحث في تعريفها كالوجود **اقول** ان جماعة من العلماء اخطأوا ههنا حيث عرفوا الواجب والممكن والممتنع لان هذه الاشياء معلومة للعقل لا تحتاج الى اكتساب نعم قد يذكر في تعريف الفاظها ما يكون شارحا لها على انه حد حقيقي بل لفظي ومع ذلك فتعريفاتهم دورية لانهم عرفوا الواجب بانه الذي يستحيل عنه والذي لا يمكن عدمه ثم عرفوا المستحيل بانه الذي لا يمكن وجوده والذي يجب عدمه ثم عرفوا الممكن بانه الذي لا يجب وجوده ولا يجب عدمه او الذي لا يستحيل وجوده ولا عدمه فقد اخذ كل واحد منها في تعريف الاخر وهو دور ظاهر **المسئلة الرابعة والعشرون** في القسم الى هذه الثلاثة **قال** وقد يؤخذ ذاتية فيكون للقسم حقيقة لا يمكن انقلابها **اقول** اذا اخذنا الوجوب والامتناع والامكان على انها ذاتية لا بالنظر الى الغير كانت المعقولات منقسمة اليها قسم حقيقة اي يمنع الجمع والخلو وذلك لان كل معقول على الاطلاق اما ان يكون واجبا لوجود لذاته او ممتنع الوجود لذاته او ممكن الوجود لذاته لا يخلو عنها ولا يجتمع اثنان منها في واحد لا استحالة ان يكون شيء واحدا واجبا لذاته وممتنعا لذاته او ممكنا لذاته او يكون ممتنعا لذاته وممكنا لذاته فالقسم حينئذ حقيقة واعلم ان القسم الحقيقي قد تكون للكل بفصول ولوان تميزه وتفصله الى الاقسام المندرجة تحته وقد يكون بعوارض مفارقة والقسم الاول لا يمكن انقلابها ولا يصير احدا القسمين معروض المميز الاخر الذي به وقعت القسم كقولنا الحيوان اما ناطق او صامت

جملة القسم

وقد يؤخذ الأولان باعتبار الغيرة لقسمة ما نفع الجمع بينهما يمكن انقلابها وما نفع الخلو بين الثلاثة في الممكنات

ويشترك الوجوب
والامتناع في اسم
الضرورة وان اختلفا
بالسلب والایجاب وكل
منهما يصدق
على الآخر اذا
تقابل في المضاد
اليه

فان الحيوان بالناطق والصامت قد انقسم الى الطبيعيتين وليستحيل انقلاب هذه القسمة بمعنى ان
الحيوان الذي هو ناطق يستحيل زوال النطق عنه وعروض الضمت له وكذا الحيوان الذي هو صامت
واما القسمة الثانية فانه يمكن انقلابها ويصير احدا القسمين معروضا للميزا الاخر الذي به وقعت
القسمة كقولنا الحيوان اما متحرك او ساكن فان كل واحد من قسمي المتحرك والساكن قد يتصف بعرض
الاخر فيقلب المتحرك ساكنا وبالعكس وقسمة المعقول بالوجوب الذاتي والامتناع الذاتي والامكان
الذاتي من قبيل القسم الاول لا استحالة انقلاب الواجب لذاته بممتنع لذاته او ممكنا لذاته وكذا
الباقيان **قال** وقد يؤخذ الأولان باعتبار الغيرة لقسمة ما نفع الجمع بينهما يمكن انقلابها وما نفع
الخلو بين الثلاثة في الممكنات **اقول** اذا اخذنا الواجب الممتنع باعتبار الغيرة بالنظر الى الذات
انقسم المعقول اليها على سبيل منع الجمع لا الخلو وذلك لان المعقول مح أن يكون واجبا لغيره او ممتنعا
لغيره على سبيل منع الجمع لا الخلو لا امتناع الجمع بين الوجوب بالغير والامتناع بالغير ولا مكان الخلو
عنهما الا بالنظر الى جود العلة ولا عدمها وهذه القسمة يمكن انقلابها لان واجب الوجود بالغير قد يغير
عده علة فيكون ممتنع الوجود بالغير فينقلب حدها الى الاخر واذا لاحظنا الامكان الذاتي في هذه
القسمة في الممكنات انقلبت ما نفع الخلو لا الجمع لعدم خلو كل معقول ممكن عن الوجوب بالغير والامتناع
بالغير والامكان الذاتي فيجوز الجمع بينهما فان الممكن الذاتي واجب وممتنع بالغير **المسئلة الخامسة**
والعشر في اقسام الضرورة والامكان **قال** ويشترك الوجوب والامتناع في اسم الضرورة
وان اختلفا بالسلب والایجاب **اقول** الضرورة تطلق على الوجوب والامتناع وتشملهما فان كل
واحد من الوجوب والامتناع يقال له ضروري لكنهما يختلفان بالسلب والایجاب فالوجوب ضرورة
الوجود والامتناع ضرورة السلب واسم الضرورة شامل لهما **قال** وكل منهما يصدق على الآخر
اذ تقابلا في المضاف اليه **اقول** كل واحد من الوجوب والامتناع يصدق على الآخر فان وجوب
الوجود يصدق عليه امتناع العدم ويستلزمه وبالعكس وكذلك امتناع الوجود يصدق عليه وجوب
العدم ويستلزمه فالوجوب والامتناع كل واحد منهما يصدق على الآخر اذا تقابلا في المضاف اليه الوجود
والعدم اللذين يضاف لوجوب الامتناع اليهما وانما اشترونا تقابل المضاف اليه لانه يستحيل صدقهما
على مضاف اليه واحد فان وجوب الوجود لا يصدق عليه امتناع الوجود وبالعكس ولا وجوب العدم
يصدق عليه امتناع العدم بل انما يصدق كل واحد منهما على صاحبه مع التقابل كما قلنا وجوب الوجود
يصدق عليه امتناع العدم فالوجوب يضاف الى الوجود والامتناع الى العدم والعدم يقابل

جاء في المتن

وقد يؤخذ الامكان بمعنى سلب الضرورة عن احد الطرفين فيم الاخرى الامكان الخاص وقد يؤخذ بالنسبة الى الاستقبال

ولا يشترط العدم
في الحال والا اجتماع
القيضا والثلاثة
اعتبارية لصحتها
على المبدء الثلاثة
السلسلة
ولو كان الوجود
مبوتيا لزم
امكان الواجب

قال وقد يؤخذ الامكان بمعنى سلب الضرورة عن احد الطرفين فيم الاخرى الامكان الخاص
اقول القسمة العقلية ثلاثة واجب ممتنع وممكن ليس بواجب لا ممتنع هذا بحسب اصطلاح النجاشية
وقد يؤخذ الامكان على معنى اعم من ذلك وهو سلب الضرورة عن احد الطرفين اعني طرفي الوجود والعدم
لا عنهما معا بل عن الطرفين المقابل للحكم حتى يكون ممكن الوجود وهو ما ليس بممتنع قد رفعنا فيه ضرورة
العدم وممكن العدم وهو ما ليس بواجب ويكون قد رفعنا فيه ضرورة الوجود فاذا اخذ بهذا المعنى
كان اعم من الاول ومن الضرورة الاخرى التي لا يقابلها فان رفع احدي الضروريتين لا يستلزم ثبوت
الاخرى والامكان الخاص **قال** وقد يؤخذ بالنسبة الى الاستقبال **اقول** قد يؤخذ الامكان
لا بالنظر الى ما في الحال بل بالنظر الى الاستقبال حتى يكون ممكن الوجود هو الذي يجوز وجوده في الاستقبال
من غير التفات الى ما في الحال وهذا الامكان احق الامكانيات باسم الامكان **قال** ولا يشترط
العدم في الحال والا اجتماع النقيضان **اقول** ذهب قوم غير محققين الى ان الممكن في الاستقبال
شرطه العدم في الحال قالوا لانه لو كان موجودا في الحال لكان واجبا فلا يكون ممكنا وهو خطأ لان
الوجود كما اخرج به الى الوجوب اخرج له العدم الى الامتناع وايضا اذا اشترط في مكان الوجود في المستقبل
العدم في الحال اشترط في مكان العدم الوجود في الحال لكن ممكن الوجود هو بعينه ممكن العدم فيلزم اشتراط
وجوده وعدمه في الحال هذا خلف واليه اشار بقوله والا اجتماع النقيضان وايضا العدم في الحال
لا ينافي الوجود في المستقبل وامكانه في الحال فبالا ولان لا ينافي امكانه في المستقبل **المسئلة**
السادسة والعشرون في ان الوجوب والامكان والامتناع ليست ثابتة في الاعيان **قال**
والثلاثة اعتبارية لصحتها على المبدء ولا استحالة السلسلة **اقول** هذه الجهات الثلاث اعني
الوجوب والامكان والامتناع امور اعتبارية يعبرها العقل عند نسبة الوجود الى الماهية وليس لها
تحقق في الاعيان الوجودية منها ما هو مشترك ومنها ما هو مختص بكل واحد مما مشترك فامران الاول ان
هذا الامر تصدق على المعدوم فان الممتنع يصدق عليه انه مستحيل الوجود وانه واجب لعدم الممكن
قبل وجوده يصدق عليه انه ممكن الوجود وهو معدوم فاذا اتصف المعدوم بها كانت عدمية لا استحالية
اتصاف العدمي بالثبوت الثاني انه يلزم من التسلسل لان كل متحقق فله وجود يشارك به غيره من الوجود
ويختص بنفس ماهيته وما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز فوجوده غير ماهيته فاتصاف ماهيته
بوجوده لا يخلو عن احد هذه الامور الثلاثة فلو كانت هذه الامور بثبوتية لزم اتصافها باحد
الثلاثة وينسلسل وهو محال **قال** ولو كان الوجوب بثبوتية لزم امكان الواجب **اقول**

ما كان
ممكن

ولو كان الامتناع ثبوتيا لزم إمكان الممتنع فلو كان الامكان ثبوتيا لزم سبق وجود كل ممكن على امكانه

والفرق بين
نفي الامكان
والامكان المنفي
لا يستلزم ثبوت
الوجوب شامل
للذاتي وغيره
وكذا الامتناع
ومعروضا

لما ذكر الادلة الشاملة في الدلالة على ان هذه الامور ليست ثبوتية في الاعيان شرع في الدلالة
على كل واحد من الثلاثة فبدأ بالوجوب الذي هو اقربها الى الوجود وهو يؤكد في ان ليس ثبوتيا والدليل عليه انه لو كان
لكان ممكنا والتالي باطل فالمقدمة مثله بنى الشرطية انه صفة للغير الصفة مفتقرة الى الموضوع فالوجوب مفتقر الى ذات الواجب
فيكون الوجوب ممكنا واما بطلان التالي فلا فلو كان الوجوب ممكنا لكان الواجب ممكنا لان الواجب
انما هو واجب بهذا الوجوب الممكن والوجوب الممكن يمكن زواله فيخرج الواجب عن كونه واجبا فيكون
ممكنا هذا خلف **قال** ولو كان الامتناع ثبوتيا لزم إمكان الممتنع **اقول** هذا حكم ضروري
وهو ان الامتناع امر عدمي قد نبهه ههنا على طريق التنبية لا الاستدلال بان الامتناع لو كان
ثبوتيا لزم إمكان الممتنع لان ثبوت الامتناع يستدعي ثبوت موضوعه اعني الممتنع فيكون الممتنع
ثابتا هذا خلف **قال** فلو كان الامكان ثبوتيا لزم سبق وجود كل ممكن على امكانه **اقول**
اختلف الناس في ان الامكان الخاص هل هو ثبوتي ام لا وتحرر القول فيه ان الامكان قد يؤخذ
بالنسبة الى الماهية نفسها لا بالقياس الى الوجود وهو الامكان الراجع الى الماهية وقد يؤخذ
بالنسبة الى الوجود من حيث القرب والبعد من طرف العدم اليه وهو الامكان الاستعدادي اما
الاول فالحققون كافة على انه احراز اعتباري لا يتحقق له عيننا واما الثاني فلا وابل قالوا
انه من باب كيف وهو قابل للشدة والضعف والحق يا باه والدليل على عدمه في الخارج انه
لو كان ثابتا مع انه اضافة بين امرين او ذواضافة لزم ثبوت مضافيه الذين هما الماهية والوجود
فيلزم تاخره عن الوجود في الرتبة هذا خلف **قال** والفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي لا
يستلزم ثبوته **اقول** هذا جواب عن استدلال ابي علي بن سينا على ثبوت الامكان فانه قال
لو كان الامكان عدميا لما بقي فرق بين نفي الامكان والامكان المنفي لعدم التمايز في العدميات
والجواب المنع من الملازمة فان الفرق واقع ولا يستدعي الفرق الثبوت كما في الامتناع **المسئلة**
السابعة والعشرون في الوجوب والامكان والامتناع المطلقه **قال** الوجوب شامل للذاتي
وغيره وكذا الامتناع **اقول** الوجوب قد يكون ذاتيا وهو المستند الى نفس الماهية من غير
التفات الى غيرها وقد يكون بالغير وهو الذي يحصل باعتبار حصول الغير والنظر اليه فان المعلوم
لولا النظر الى علته لم يكن واجبا بها فالوجوب المطلق قد انقسم الى ما بالذات والى ما بالغير وهو شامل
لها وكذا الامتناع شامل للامتناع الذاتي والعارض باعتبار الغير وليس عموم الوجوب عموم
الجنسية والا تركيب الوجوب لذاته بل عموم عارضه ههنا لمعروض **قال** ومعروضا

جاء في غير
المطبعة

بالغير

بالغير منهما ممكن ولا ممكن بالغير لما تقدم في القسمه الحقيقية وعروض الامكان عند عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر

الى الماهية

وعلمها وعند

اعتبارهما

بالنظر اليهما

يثبت ما بالغير

ولا منافاة بين

نفس

نفس

نفس

الامكان الذاتي

والغير وكل

ممكن العروض

ذاتي ولا عكس

واذا لاحظ

الذهن الممكن

موجوا طلب

العله وان لم

يغيب وقد

يتصور وجود

الحادث فلا

يطلبها ثم يحدث

كيفية الوجود

فليس علة لما

يحدث

يحدث

يتقدم عليه

بمراتب

بالغير منهما ممكن **اقول** الذات التي يصدق عليها انها واجبة بالغير وممتنعة بالغير فانها ممكنة بالذات لان الممكن الذاتي هو الذي يعتبر به الوجوب بالغير والامتناع بالغير ولا يمكن ان يكون الواجب بالغير واجبا بالذات ولا ممتنعا بالذات وكذا الممتنع بالغير فقد ظهر ان معروض ما بالغير من الوجوب والامتناع ممكن بالذات **قال** ولا ممكن بالغير لما تقدم في القسمه الحقيقية **اقول** لا يمكن ان يكون ههنا ممكن بالغير كما يمكن واجب وممتنع بالغير لانه لو كان كذلك لكان المعروض للامكان بالغير امّا واجبا لذاته او ممتنعا لذاته وكل ممكن بالغير ممكن بالذات فيكون ذلك المعروض تارة واجبا لذاته وتارة ممكنا فيلزم انقلاب القسمه الحقيقية التي فرضنا انها لا تنقلب هذا خلف **المسئلة الثامنة والعشرون** في عروض الامكان وقيمه للماهية **قال** وعروض الامكان عند عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر الى الماهية وعلتها **اقول** الامكان انما يعرض للماهية من حيث هي لا باعتبار وجودها ولا باعتبار عدمها ولا باعتبار وجود علتها ولا باعتبار عدم علتها بل انما يعرض لها عند عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر الى الماهية نفسها وعند عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر الى علة الممكن فان الماهية اذا اخذت موجودة كانت واجبة ما دامت موجودة وكذا اذا اخذت معدومة يكون ممتنعة ما دامت معدومة واذا اخذت باعتبار وجود علتها كانت واجبة ما دامت العلة موجودة واذا اخذت باعتبار عدم علتها كانت ممتنعة ما دامت العلة معدومة **قال** وعند اعتبارهما بالنظر اليهما يثبت ما بالغير **اقول** اذا اعتبرنا الوجود والعدم بالنظر الى الماهية والى علتها ثبت الوجوب بالغير والامتناع بالغير وهو ظاهر مما تقدم **قال** ولا منافاة بين الامكان الذاتي والغير **اقول** قد بينا ان الممكن باعتبار وجوده او وجود علته يكون واجبا وباعتبار عدمه او عدم علته يكون ممتنعا لكن الوجوب والامتناع ليسا ذاتيين بل باعتبار الغير ومعروضهما الممكن فلا منافاة بينهما وبين الامكان **قال** وكل ممكن العروض ذاتي ولا عكس **اقول** الممكن قد يكون ممكن الثبوت في نفسه وقد يكون ممكن الثبوت لشيء اخر وكل ممكن الثبوت لشيء اخر اعني ممكن العروض فهو ممكن ذاتي اي يكون في نفسه ممكن الثبوت لان امكان ثبوت الشيء لغيره فرع على امكانه في نفسه ولا ينعكس فقد يكون الشيء ممكن الثبوت في نفسه وممتنع الثبوت لغيره كما لمفارقات واجبة لثبوت لغيره كالاعراض والصفات **المسئلة التاسعة والعشرون** في علة الاحتياج الى المؤثر **قال** واذا لاحظنا ذهن الممكن موجودا طلب العلة وان لم يتصور غيره وقد يتصور وجود الحادث فلا يطلبها ثم الحدوث كيفية الوجود فليس علة لما يتقدم عليه بمراتب **اقول** اختلف الناس ههنا في علة احتياج الاثر الى مؤثره فقال جمهور العقلاء انها الامكان لا غير

والحكم باحتياج الممكن ضرورة ولا يتصور الا ولوئية لاحد الطرفين بالنظر الى ذاته ولا يكفي الخارجية لان فرضها لا يحصل

المقابل فلا بد
من الانتهاء الى

الوجوب وهو

سابقه ويلحقه

وجوب اخر لا

يخلو عنه قضية

فعلية

حيث لا يمكن

الاجابة

الى

حيث لا يمكن
الاجابة

وقال اخرون انها الحدوث لا غير وقال اخرون هما معا والحق هو الاول لوجهين الاول ان العقل اذا حفظ
الماهية الممكنة وادخل الوجود او العدم عليها افتقر في ذلك الى العلة وان لم ينظر شيئا اخر سوى الامكان
والشأوى اذ حكم العقل بالتساوي الذاتي كاف في الحكم بامتناع الرجحان الذاتي والاحتياج الى العلة
من حيث هو ممكن وان لم يلحظ غيره ولو فرضنا حاد ثا وجب وجوده وان كان فرضا محالا فالعقل يحكم بعدم
احتياجه الى المؤثر وعلم ان علة الحاجة هي الامكان لا غير الثاني ان الحدوث كيفية للوجود فيتاخر عنه تاخرا
ذاتيا والوجود متاخر عن الایجاد والایجاد متاخر عن الاحتياج والاحتياج متاخر عن علة الاحتياج
فلو كان الحدوث علة الحاجة لزم تقدم الشيء على نفسه بمراتب وهو محال **المسئلة الثلثون**
في ان الممكن محتاج الى المؤثر قال والحكم باحتياج الممكن ضرورة **اقول** اختلف الناس ههنا فقال
قوم ان هذا الحكم ضروري اعني ان احتياج الممكن لا يحتاج الى برهان فان كل من تصور تساوي طرفي
الممكن جزم بالضرورة ان احدهما لا يترجح من حيث هو متساوي اعني من حيث ذاته بل من حيث ان المخرج
ثابت وهذا الحكم قطعي لا يقع فيه شك وقال اخرون انه استدلال وهو خطأ وسبب غلظهم انهم لم
يتصوروا الممكن على ما هو هو **المسئلة الحادية والثلاثون** في وجوب وجود الممكن المستفاد
من الفاعل قال ولا يتصور الا ولوئية لاحد الطرفين بالنظر الى ذاته **اقول** قد بينا ان الممكن
من حيث هو هو لا باعتبار وجود علة او عدمها فان وجوده وعدمه متساويان بالنسبة اليه وانما يحصل
ترجيح احدهما من الفاعل الخارجي فاذا لا يمكن ان يتصور او لوئية لاحد الطرفين على الاخر بالنظر الى
ذاته قال ولا يكفي الخارجية لان فرضها لا يحصل المقابل فلا بد من الانتهاء الى الوجوب **اقول**
اولوية احدا الطرفين بالنظر الى وجود العلة او عدمها هي الاولوية الخارجية فان كانت العلة مستجمعة
جميع الشرايط متفيا عنها جميع الموانع كانت الاولوية وجوبا والا كانت اولوية يجوز معها وقوع الطرف
الاخر وهذه الاولوية الخارجية لا يكفي في وجود الممكن او عدمه لان فرضها لا يحصل المقابل وبيان ذلك انا اذا
فرضنا هذه الاولوية متحققة ثابتة فاما ان يمكن معها وجود الطرف الاخر المقابل لطرف الاولوية او لا
يمكن والثاني يقتضي ان يكون الاولوية وجوبا والا اولوية وجوبا والا كانت اولوية يجوز معها وقوع الطرف
على الاخر لا مرجح لانا اذا فرضنا الاولوية ثابتة يمكن معها وجود الطرف الرابع والمرجوح فتخصيص احد
الطرفين بالموقع دون الثاني ترجيح من غير مرجح وهو محال فقد ظهر ان الاولوية لا تكفي في الترجيح بل لا بد
من الوجوب وان كل ممكن على الاطلاق لا يمكن وجوده الا اذا وجب فلا بد من الانتهاء الى الوجوب قال
وهو سابق ويلحقه وجوب اخر لا يخلو عنه قضية فعلية **اقول** كل ممكن موجود او معدوم فانه يخفف

والامكان لازم ولا يجب الماهية او تمتنع ووجوب الفعليات يقارنه جواز العدم وليس بلازم ونسبة الوجوب الى

الامكان نسبة

تماما الى نقص

والاستعداد

قابل للشدة

والضعف وبعد

ويوجد للممكنات

وهو غير الامكان

الذاتي والموجود

ان اخذ غير

مسبق بالغير

او بالعدم فقد

لا يمكن

فيما لا يمكن

والا فحادث

والسبق ومقابله

اما بالعلية

او بالطبع او

بالزمان او بال

لوية الحسية

او العقلية

فما لا يمكن

او بالشرف او

بالذات والحصر

استقرائ

بوجوبين احدهما الوجوب السابق سبقا ذاتيا الذي استدللنا على تحققه والثاني الوجوب اللاحق وهو

المتاخر عن تحقق القضية فان الحكم بوجود الشيء للانسان يكون واجبا مادام الشيء موجودا وهذه

الضرورة يسمى ضرورة بحسب المحمول ولا يخلو عنها قضية فعلية **قال** والامكان لازم ولا يجب الماهية

او تمتنع **اقول** الامكان للممكن واجب لانه لو لا ذلك لا يمكن زواله وحينئذ يبقى الماهية واجبة

او تمتنع وقد بينا امتناعه فيما سلف **قال** ووجوب لفعليات يقارنه جواز العدم وليس بلازم

اقول يريدان يبينان ان الوجوب اللاحق وهو الذي ذكرناه لا يخلو عنه قضية فعلية ولهذا سمي

بوجوب لفعليات يقارنه جواز العدم وذلك لان الوجود لا يخرج به عن الامكان الذاتي بل هو باق على

طبيعة الامكان لان وجوبه بشرط لا مطلقا فلها حكم بجواز مقارنه وجوب الوجود بجواز العدم وهذا

الوجوب ليس بلازم بل ينفك عن الماهية عند فرض عدم العلة **قال** ونسبة الوجوب الى الامكان

نسبة تمام الى نقص **اقول** الوجوب هو تأكيد الوجود وقوته والامكان ضعف فيه فنسبة الوجوب

الى الامكان نسبة تمام الى نقص لان الوجوب تمام الوجود والامكان نقص له **المسئلة الثانية**

والثلاثون في الامكان الاستعدادي قال والاستعداد قابل للشدة والضعف ويوجد

للممكنات وهو غير الامكان الذاتي **اقول** الامكان اما ان يلحظ باعتبار الماهية نفسها وهو الامكان

الذاتي واما ان يلحظ باعتبار قربها من الوجود وبعدها عنه وهو الامكان الاستعدادي وهذا الامكان

قابل للشدة والضعف والزيادة والنقصان فان استعداد النطفة للانسانية اضعف واعد من استعداد

العلاقة لها وكذا استعداد النطفة للكتابة اضعف من استعداد الانسانية لها فهذا هو الاستعداد

الحاصل لكل ماهية سبق عدمها وجودها وهذا الامكان الاستعدادي يعد ويوجد بعد عدمه للممكنات

فان الماء بعد تسخينه يستعد لصيرورته هواء بعد ان لم يكن فقد تجد هذا الاستعداد ثم اذا برد زال

ذلك الاستعداد واما الامكان الذاتي فقد بينا انه لا يمكن زواله عن ذلك الممكن **المسئلة الثالثة**

والثلاثون في القدم والحادث قال والموجود ان اخذ غير مسبق بالغير او بالعدم فقديم والا

فحادث **اقول** هذه قسمة للموجود الى القديم والحادث وذلك لان الموجود اما ان يسبقه الغير ولا يسبقه

الغير فالاول هو الحادث والثاني هو القديم وقد يقال ان القديم هو الذي لا يسبقه العدم والحادث

هو الذي يسبقه العدم **قال** والسبق ومقابله اما بالعلية او بالطبع او بالزمان او بالروية

الحسية او العقلية او بالشرف او بالذات والحصر استقرائ **اقول** لما ذكرنا ان القديم هو الذي

لا يسبقه الغير والعدم على اختلاف التفسيرين والحادث هو الذي يسبقه الغير والعدم وجب عليه ان

ومقوليته بالتشكيك ويحفظ الاضافة بين المضافين في انواعه

يبين اقسام التقدم والسبق ومقابليه اعني التأخر والمعية وقد ذكر المحكماء ان اقسام التقدم خمسة
 الاول التقدم بالعلية وهو كقدّم حركة الاصبع على حركة الخاتم ولهذا فانه لو لا حركة اليد لم يحصل حركة
 الخاتم فهذا الترتيب لعقلي هو التقدم بالعلية الثاني التقدم بالطبع وهو ان يكون المتقدم له حظ في
 التأثير في المتأخر ولا يكون هو كمال المؤثر وهو كقدّم الواحد على الاثنين والفرق بينه وبين الاول
 ان المتقدم هناك كان كافيا في وجود المتأخر والمتقدم هنا لا يكفي في وجود المتأخر الثالث التقدم
 بالزمان وهو ان يكون المتقدم موجودا في زمان متقدم على زمان المتأخر كالأب الابن الرابع التقدم
 بالرتبة وهي ما حسية كقدّم الامام على المأموم وعقلية كقدّم الجنس على النوع ان جعل المبدأ
 الاعم الخامس التقدم بالشرف كقدّم العالم على المتعلم وكذا اصناف المتأخر والمعية ثم المتكلمون
 زادوا قسما اخر للتقدم وهو التقدم الذاتي وتماثلوا فيه بتقديم الامس على اليوم فانه ليس تقدما بالعلية
 ولا بالطبع ولا بالزمان ^{بالا} لا احتاج الزمان الى زمان اخر وتسلسل وظاهره انه ليس بالرتبة ولا بالشرف
 فهو خارج عن هذه الاقسام وهذا الحصر استقرائي لا برهاني اذ لم يعم برهان على انحصار التقدم في هذه
 الانواع واقسم انما تنحصر اذا ترددت بين النفي والاثبات **المسئلة الرابعة والثلاثون**
 في ان التقدم مقول بالتشكيك **قال** ومقوليته بالتشكيك ويحفظ الاضافة بين المضافين في
 انواعه **اقول** اختلف الحكماء هنا فقال قوم ان التقدم مقول على انواعه الخمسة بالاشتراك
 وهو خطأ فان كل واحد من التقدم بالعلية والطبع قد شارك الآخر في معنى التقدم وهو ان كل واحد
 من المتقدم وجد له ما للتأخر دون العكس وقال آخرون انه مقول بالتشكيك لان الاصناف يشترك
 في ان المتقدم بما هو متقدم له شيء ليس للمتأخر ولا شيء ^{للتأخر} الا وهو موجود للمتقدم وهذا المعنى المشترك يقال
 لا بمعنى واحد فان المتقدم بالعلية يوجد له التقدم قبل المتقدم بالطبع والتقدم بالطبع قبل سائر
 اصناف التقدم وفي هذا بحث ذكرناه في كتاب الاسرار واذ اثبت انه مقول بالتشكيك بمعنى ان بعض
 انواع التقدم اولى بالتقدم من بعض فاعلمنا اننا اذا فرضنا متقدما على ب بالعلية وج مقدما على د بالطبع
 كان تقدم ا على ب اولى من تقدم ج على د فيثبت ^{ارب الزموا احد المضافين} احد المضافين اولى بتأخره عن
 المضاف الاخر من تأخر د عن ج فان حفظت الاضافة بين المضافين في الاولوية وهو احد انواع التشكيك
 وكذلك لو فرضنا تقدم ا على ب اشده من التقدم ج على د كان تأخر ب عن ا اشده من تأخر د عن ج وهذا
 نوع ثان للتشكيك وكذا لو فرضنا تقدم ا على ب قبل تقدم ج على د كان تأخر ب عن ا قبل تأخر
 د عن ج وهذا هو النوع الثالث وهذا معنى قوله ويحفظ الاضافة بين المضافين في انواعه **قال**

جاء التعلق

وحيث وجد التفاوت امتنع جنسيته والتقدم دائما بعارض زمني أو مكان أو غيرهما والقدم والحدوث الحقيقيان

لا يعتبر فيهما
الزمان والآ
لتسلسل والحدوث
الذاتي متحقق
والقدم والحدوث
اعتبارا عقليا
ينقطعان
بانقطاع الاعيان
ويصدق الحقيقة
منهما

وحيث وجد التفاوت امتنع جنسيته أقول لما بين ان التقدم مقول على ما تحته من اصناف للتقدم بالتشكيك ظهوره ليس جنسا لما تحته وان مقولته على ما تحته قولا لعارض على معروضه لا قول الجنس على أنواعه لامتناع وقوع التفاوت في اجزاء الماهية قال والتقدم دائما بعارض زمني أو مكان أو غيرهما أقول اذا نظرت الى الماهية من حيث هي لم تكن متقدمة على غيرها ولا متأخرة وانما تعرض لها التقدم والتأخر باعتبار امر خارج عنها اما زمان كما في تقدم الزمان أو مكان كما في تقدم المكان أو مغاير كما في تقدم العلة على معلولها باعتبار التأثير والتأثر وكما في تقدم العالم على المتعلم باعتبار الشرف وغير ذلك من اصناف التقدمات قال والقدم والحدوث الحقيقيان لا يعتبر فيهما الزمان والآ تسلسل أقول القدم والحدوث قد يكونان حقيقيين وقد لا يكونان حقيقيين بل لا يقالان عليه الا على سبيل المجاز فالقدم والحدوث الحقيقيان وهما ما فسرناهما به من ان القديم هو الذي لا يسبقه الغير والحدث هو المسبوق بالغير والمسبوق بالعد كما قال المص رحمه الله في المسئلة الثالثة والثلاثون وهما بهذا الاعتبار لا يقتصران الى الزمان لان الزمان ان كان قديما او حادثا بهذا المعنى افتقر الى زمان اخر وتسلسل واما القدم والحدوث بالمجاز فانهما لا يتحققان بدون الزمان وذلك لان القدم يقال بالمجاز لما يستطال زمان وجوده في جانب الماضى والحدوث ما لا يستطال زمانه قال والحدوث الذاتي متحقق أقول قديمتا ان اصنافا للتقدم والتأخر خمسة او ستة ومن جملة التقدم والتأخر بالطبع والحدوث الذاتي هو الذي يكون الوجود فيه متأخرا عن العد بالذات وبيان انه ان الممكن يستحق من ذاته عد استحقاق الوجود والعد ويستحق من غيره استحقاق احدهما وما بالذات احق مما بالغير فالاستحقاقية اعني التأخر الذاتي متقدم على الاستحقاقية وذلك هو عن الحدوث الذاتي قال والقدم والحدوث اعتبارا عقليا ينقطعان بانقطاع الاعيان أقول ذهب المحققون الى ان القدم والحدوث ليسا من المعاني المحققة في الاعيان وذهب عبد الله بن سعد من الاشعرية الى انهما وصفان زايدان على الوجود والحق خلاف ذلك وانما اعتبارا عقليا تصورهما الذهن عند مقايضة سبق الغير اليه وعدم لاهما لو كانا ثبوتيين لزم التسلسل لان الوجود من كل واحد منهما اما ان يكون قديما او حادثا فيكون للقدم قدم وكذا للحدوث هذا خلف بل هما عقليا يعتبرهما العقل وينقطعان ^{بانقطاع} الاعتبار العقلي وهذا جواب عن سوال مقدر وهو ان يقال اذا كان القدم والحدوث امرين ثبوتيين في العقل امكن عرض القدم والحدوث لهما ويعود المحذور من التسلسل وتقرير الجواب لهما اعتبارا عقليا ينقطعان بانقطاع الاعتبار فلا يلزم التسلسل قال ويصدق الحقيقة منهما

ومن الوجوب لذاته والغيرية ويستحيل صدق الذات على المركب لا يكون الذاتي جزءا من غيره ولا يزيد وجوده ونسبته

عليه والا
لكان ممكنا

تجزم في
باب

اقول الوجود لا يخلو عن القدم والحدوث لانه لا يخلو من ان يكون مسبوقا بغيره اولا والا ولا حادث
والثاني قديم ولا يجتمعان في شيء واحد لا استحالة اجتماع النقيضين فاذا لا يجتمعان ولا يرتفعان فتركبت
المنفصلة الحقيقية منهما **المسئلة الخامسة والثلاثون** في خواص الواجب **قال** ومن
الوجوب لذاتي والغيرية **اقول** هذا احدي الخواص وهو ان الشيء الواحد اذا كان واجبا لذاته
استحال ان يكون واجبا لغيره اذا عرفت هذا فنتقول المنفصلة الحقيقية التي تمنع الجمع والخلو صادقة
على الوجود اذا اخذ جزءها الوجوب بالذات والوجوب بالغير بان يقال الموجود اما واجب لذاته او
واجب لغيره لا يمنع صدقهما على شيء واحد وكذبهما عليه وذلك لان الموجود اما مستغن عن الغير
او محتاج اليه ولا واسطة بينهما والا ول واجب بالذات والثاني واجب بالغير واما امتنع الجمع
بينهما لانه لو كان شيء واحد واجبا بذاته ولغيره مع الزم المحال لان الواجب لغيره يرتفع بارتفاع غيره
والواجب بالذات لا يرتفع بارتفاع غيره فلو كان شيء واحد واجبا بذاته ولغيره مع الزم اجتماع النقيضين
وهو محال واما امتنع الخلو بينهما لان الموجود ان كان واجبا صدق احدا الجزئين وان كان ممكنا استحال وجوده
الا بعد وجوبه بالفاعل على ما تقدم فيصدق الجزء الاخر **قال** ويستحيل صدق الذاتي على المركب
اقول هذه خاصية ثانية للواجب لذاتي وهو انه يستحيل ان يكون مركبا فلا يمكن صدق الوجوب
الذاتي على المركب لان كل مركب مفتقر الى اجزائه على ما ياتي وكل مفتقر الى اجزائه على ما ياتي ممكن فالواجب
لذاته ممكن لذاته هذا خلف قال بعض المتأخرين هذه المسئلة تتوقف على الوجدانية لانه لو قال قائل
يجوز ان يكون كل واحد من اجزاء المركب واجبا لذاته ويكون المجموع مستغنيا عن الغير اجنا بان الواجب
لذاته يستحيل ان يكون متعدد الحق انه لا افتقار في هذه المسئلة الى الوجدانية لان هذا المركب
يستحيل ان يكون واجبا لذاته لا افتقاره الى اجزائه الواجبة وكل مفتقر ممكن فيكون المركب ممكنا فلا يكون
واجبا وهذا لا يتوقف على الوجدانية **قال** ولا يكون الذاتي جزءا من غيره **اقول** هذه خاصية ثالثة
الواجب لذاتي ظاهرة وهي ان الواجب لذاته لا يتركب عنه غيره وهو ظاهر لان المركب ما حصى وهو اما
يكون بانفعال كالمزاج او عقلي كتركب الماهية من الاجناس والفصول والكل ظاهر الاستحالة **المسئلة**
السادسة والثلاثون في ان وجود واجب الوجود وجوبه نفس حقيقته **قال** ولا يزيد وجوده
و نسبته عليه والا لكان ممكنا **اقول** هذه المسئلة يشغل على بحثين البحث الاول في ان وجود واجب
الوجود نفس حقيقته وتقريره ان نقول لو كان وجود واجب الوجود لذاته زائدا على حقيقته لكان صفة
لها فيكون ممكنا فيفتقر الى علة فذلك العلة اما ان يكون نفس حقيقته او شيئا خارجا عن حقيقته

والوجود المعلوم هو المقول بالتشكيك اما الخاص به فلا وليس طبيعة نوعية على ما سلف فجازا خلافا جزئياته

في العروض

وعدمه

في جيب وجود الفاعل
عن حقيقة

والقسمان باطلان اما الاول فلان تلك الحقيقة اما ان يؤثر فيه وهي موجودة او تؤثر فيه وهي معدومة
فان اثر فيه وهي موجودة فان كانت موجودة بهذا الوجود لزم تقدم الشيء على نفسه وهو محال وان كان
بغير هذا الوجود عاد البحث اليه ويلزم وجود الماهية مرتين والجميع باطل وان اثر فيه وهي معدومة
كان المعدوم مؤثرا في الموجود وهو باطل بالضرورة واما الثاني فيلزم منه افتقار واجب الوجود في وجود
الغير فيكون ممكنا وهو محال وهذا دليل قاطع على هذا المطلوب البحث الثاني في ان الوجوب نفس حقيقته
وقد تقدم بيان ذلك فيما سلف قال والوجود المعلوم هو المقول بالتشكيك اما الخاص به فلا
اقول هذا جواب من استدلال على زيادة الوجود في حق واجب الوجود وتقرير الدليل ان يقول ماهيته
تعالى غير معلومة للبشر على ما ياتي والوجود معلوم ينتج من الشكل الثاني ان الماهية غير الوجود وتقرير
الجواب عن ان نقول ان قد بينا ان الوجود مقول بالتشكيك على ما تحته والمقول بالتشكيك على اشياء
يمتنع ان يكون نفس الحقيقة او جزا منها بل يكون دائما خارجا عنها لازما لها كالبياض المقول على بياض
الثلج وبياض الصاج لا على السواء فهو ليس بماهية ولا جزء ماهية لهما بل هو لازم من خارج وذلك لان
بين طرفي التضاد الواقع في الالوان انواعا من الالوان لاهاية لها بالقوة ولا اسمى لها بالتفصيل
بل يقع على كل جملة منها اسم واحد بمعنى واحد كالبياض والحمر والسواد بالتشكيك ويكون ذلك المعنى
لازما لتلك الجملة غير مقوم فكذلك الوجود في وقوعه على وجود الواجب على وجودات الممكنات المختلفة
بالهويات التي لا اسماء لها بالتفصيل فانه يقع عليها وقوع لازم خارجي غير مقوم فالوجود يقع على ما
تحت معنى واحد ولا يلزم من ذلك تساوي ملزماته التي هي وجود الواجب وجود الممكنات في الحقيقة
لان مختلفات الحقيقة قد يشترك في لازم واحد فالحقيقة التي لا ندركها العقول هي الوجود الخاص
المخالف لساير الوجودات بالهوية التي هو المبدء الاول والوجود المعقول هو الوجود العام اللازم لذلك
الوجود ولساير الموجودات وهو اولى التصور وادراك اللازم لا يقتضيه ادراك الملزوم بالحقيقة والا
لوجب من ادراك الوجود ادراك جميع الموجودات الخاصة وكون حقيقة غير مدركة وكون الوجود
مدركا يقتضي المغايرة بين حقيقته تعالى والوجود المطلق لا الوجود الخاص به تعالى وهذا التحقيق
سماينة عليه بمعنى في التحصيل وحره المص في شرح الاشارات قال وليس طبيعة نوعية على
ما سلف فجازا خلافا جزئياته في العروض وعدمه **اقول** هذا جواب عن استدلال ثان استدلال
به الداهيون الى ان وجوده تعالى زائد على حقيقته وتقرير الدليل ان الوجود طبيعة واحدة نوعية
لما بينهما من اشتراكه والطبايع النوعية تتفق في لوازمها وقد بنى الحكماء على هذه القاعدة مطالب كثيرة

وثاثير الماهية من حيث هي في الوجود غير معقول والنقض بالقابل ظاهر البطلان والوجود من المحولات العقلية
لا متناع استغناء
عن المحل
وحصوله فيه

كما متناع الخلاء ووجود الهيولى للافلاك وغير ذلك من مباحثهم فنقول طبيعة الوجود ان اقتضت العروض
وجب ان يكون وجود واجب الوجود عارض الماهية مغايرة له وان اقتضت عدمه كان وجودات الممكنات
غير عارضة لما هيها فاما ان لا يكون موجودة او يكون وجودها نفس حقايقها والقسمان باطلان
وان لم يقتض واحد منهما لم يتصف باحدهما الا بما خارج عن طبيعة الوجود فيكون تجريده واجب الوجود
محتاجا الى المؤثر هذا خلف وتقرير الجواب ان الوجود ليس طبيعته نوعية على ما حققناه بل هو مقول
بالتشكيك على ما تقدم والمقول على اشياء بالتشكيك لا يتساوى اقتضائه فان النور يقتضي بعض جزئيا
ابصار الاعشى بخلاف سائر الانوار والحجارة كذلك فان الحرارة العنصرية تقتضي استعداد الحيوة بخلاف
سائر الحرارة فكذلك الوجود قال وثاثير الماهية من حيث هي في الوجود غير معقول أقول لما ابطال
استدلالهم شرع في ابطال الاعتراض الوارد على دليله وقد ذكره هنا اسرنا احدها انهم قالوا لان الخصا
احوال الماهية حالة اثاثير في الوجود والعد بل جاز ان يكون الماهية من حيث هي هي مؤثرة في الوجود
ولا يلزم التسلسل ولا تاثير المعدو في الوجود والجواب ان الماهية من حيث هي هي يجوز ان تقتضي صفات
لها على سبيل العلوية والمعلولة الا الوجود فانه يمتنع ان تؤثر فيه من حيث هي لان الوجود لا يكون
معلولا لغير الوجود بالضرورة فيلزم المحاذير المذكورة والضرورة فرقت بين الوجود وسائر الصفات
قال والنقض بالقابل ظاهر البطلان أقول هذا جواب عن السؤال الثاني وتقريره انهم قالوا
ان العلة القابلية للوجود لا يجوز ان يكون باعتبار الوجود فان الممكن المعدو لو لم يقبل الوجود الا
بشرط الوجود لزم تقدم الشيء على نفسه وتعدد الوجودات للماهية الواحدة والكل محال فاذا كان
كذلك فلم لا يعقل مثله في العلة الفاعلية والجواب ان هذا انما يتم لو قلنا ان الوجود عارض للماهية
عروض السواد للجسم وان للماهية ثبوتها في الخارج دون وجودها ثم ان الوجود يحل فيها ونحن لا نقول
ذلك بل يكون الماهية هو وجودها وانما تجريده عن الوجود والحصول في العقل لا بمعنى انها يكون في العقل
منفكة عن الوجود لان الحصول في العقل نوع من الوجود بل بمعنى ان العقل يلاحظها منفردة فانضاف
الماهية بالوجود امر عقلي اذ ليس للماهية وجود منفرد ولعارضها المسمى بالوجود وجود اخر ويجمعان
اجتماع المقبول والقابل بل الماهية اذا كانت فكونها هو وجودها والحاصل من هذا ان الماهية انما
تكون قابلة للوجود عند وجودها في العقل فقط ولا يمكن ان تكون فاعلة لصفة خارجة عن وجودها
في العقل فقط قال والوجود من المحولات العقلية لا متناع استغناء عن المحل وحصوله فيه
أقول الوجود ليس من الامور العينية بل هو من المحولات العقلية الصرفة وتقريره انه لو كان

والفصلية
والنوعية

ثابتا في الاعميان لم يخل اما ان يكون نفس الماهيات لصادق عليها او مغاير لها والقسم باطلان اما
الاول فلما تقدم من انه زايد على الماهية ومشارك بين المختلفات فلا يكون نفسها واما الثاني فاما
ان يكون جوهر او عرضا والاول باطل والا لم يكن صفة لغيره والثاني باطل لان كل عرض فهو خاص في
المحل وحصوله في المحل نوع من الوجود فيكون للوجود وجود هذا خلف ويلزم تاخره عن محله وتقديم
عليه هذا خلف قال وهو من المعقولات الثانية اقول الوجود كالشيء في انها من المعقولات
الثانية وليس الوجود ماهية خارجية على ما بيناه بل هو امر عقلي تعرض للماهيات وهو من المعقولات
الثانية المستند الى المعقولات الاولى وليس في الموجودات شيء هو وجود او شيء بل الموجود اما حجر او شجر او
غيرهما ثم يلزم من معقولية ذلك ان يكون موجودا قال وكذلك الغدم اقول يعني به ان
العدم من المعقولات الثانية المعارضة للمعقولات الاولى كما قلنا في الوجود اذ ليس في الاعميان ماهية
هي عدم مطلق فهو دائما عارض لغيره قال وجهاتها اقول يعني به ان جهات الوجود والعدم
من الوجوب الامكان والامتناع الذاتية والمشرطة من المعقولات الثانية ايضا كما تقدم من انها
امور اعتبارية لا تحقق لها في الخارج وقد سبق البحث فيه قال والماهية اقول المهمة ايضا
من المعقولات الثانية فان الماهية تصدق على الحقيقة باعتبار ذاتها لا من حيث انها موجودة او
معقولة وان كان ما يصدق عليه الماهية من المعقولات الاولى وليس البحث فيه بل في الماهية اعني
العارض فان كون الانسان ماهية امر زايد على حقيقة الانسانية قال والكلية والجزئية اقول
هذان ايضا من المعقولات الثانية المعارضة للمعقولات الاولى فان الماهية من حيث هي وان كانت
لا تخلو عنها الا انها مغايرة لها وما يصدقان عليها صدق العارض على معروضه فان الانسانية لو
كانت لذاتها كلية لم يصدق جزئية وبالعكس فان الانسانية ليست من حيث هي كلية ولا جزئية بل انما
يصدق عليها الكلية عند اعتبار صدق الحقيقة على افراد متوهمة او متحققة والجزئية انما يصدق
عليها عند اعتبار امور اخو مخصصة لتلك الحقيقة ببعض الافراد فهما من المعقولات الثانية قال
والذاتية والعرضية اقول هذان ايضا من المعقولات الثانية المعارضة للمعقولات الاولى
فانه ليس في الاعميان ذاتية ولا عرضية وليس لهما تاصل في الوجود وقد يكون الذاتي لشيء عرضيا لغيره
فهما اعتباران عقليان عارضان للماهيات متحققة في انفسها فهي من المعقولات الثانية قال
والجنسية والفصلية والنوعية اقول هذه ايضا امور اعتبارية عقلية صرفة من المعقولات
الثانية المعارضة للمعقولات الاولى فان كون الانسان نوعا امر مغاير لحقيقة الانسانية عارض لها

والعقل ان يعتبر النقيضين ويحكم بينهما ولا استحالة فيه وان يتصور عدم جميع الاشياء حتى عدم نفسه وعد العدم

بان يتمثل في
الذهن ويرفعه

باعتبار

وهو ثابت باعتبار

قسم باعتبار

ولا يصح الحكم

عليه من حيث هو

ليس بثابت

ولا تناقض

ولذا يقسم الموجد

الى ثابت في

الذهن وغير

ثابت فيه فيحكم

بينهما بالتمايز

وهو لا يستدعي

الهوية لكل من

المتمايزين ولو

فرض له هوية

لكان حكمها

حكم الثابت

والا لا متنع صدق الانسان على زيد وكذلك الجنسية للحيوان مثلا امر عارض له مغاير لحقيقته و

كذلك الفصلية للناطق وهذا كله ظاهر **السؤال السابع عشر** في تناقض تصور العدم

قال والعقل يعتبر النقيضين ويحكم بينهما ولا استحالة فيه **اقول** للعقل ان يحكم بالمناقضة

بين السلب والايجاب فلا بد وان يعتبرهما معالان التناقض من قبيل النسبة والاضافات لا يمكن تصو

الا بعد تصور معروضه فيكون متصورا للسلب والايجاب معا ولا استحالة في اجتماعهما في الذهن دفعة

لان التناقض ليس بالقياس الى الذهن بل بالقياس الى ما نفس الامر فيتصور صورة ما ويحكم عليها بان

ليس لها في الخارج ما يطابقها ثم يتصور صورة اخرى فيحكم عليها بان لها في الخارج ما يطابقها ثم يحكم على

احديهما بمقابلة الاخرى لا من حيث انهما حاضرتان في العقل بل من حيث ان احديهما استندت الى

الخارج دون الاخرى وقد يتصور الذهن صورة ما ويتصور سلبها لانه متميز على ما تقدم ويحكم على

الصورتين بالتناقض لا باعتبار حضورهما في الذهن بل باعتبار الذي ذكرناه **قال** وان يتصور

عدم جميع الاشياء حتى عدم نفسه وعد العدم بان يتمثل في الذهن ويرفعه وهو ثابت باعتبار قسم باعتبار

ولا يصح الحكم عليه من حيث هو ليس بثابت ولا تناقض **اقول** الذهن يمكن ان يتصور جميع المعقولات

وجودية كانت او عدمية ويمكن ان يلحظ عدم جميع الاشياء لانه يتصور العدم المطلق ويمكن ان يقبسه

الى جميع الماهيات فيمكن ان يلحظ باعتبار نفسه فيتصور عدم الذهن نفسه وكذلك يمكن ان يلحظ

نفس العدم بمعنى ان الذهن يتمثل للعدم صورة ما معقولة متميزة عن صورة الوجود ويتصور رفعها ويكون

ثابتا باعتبار تصوره لان رفع الثبوت الشامل للثبوت الخارجي والذهني يتصور لما ليس بثابت ولا

متصورا صلا وهو ثابت باعتبار تصوره وقسم لطلق الثابت باعتبار انه سلب ولا استبعاد في

ذلك فانا نقول الموجد اما ثابت في الذهن او غير ثابت في الذهن فالا وجود قسم للوجود ومن حيث

انه مفهوم قسم من الثابت والحكم على رفع الثبوت المطلق من حيث انه متصور لا من حيث انه ليس

بثابت ولا يكون متناقضا لاختلاف الموضوعين **قال** ولذا يقسم الموجد الى ثابت في الذهن

وغير ثابت فيه ويحكم بينهما بالتمايز وهو لا يستدعي الهوية لكل من المتمايزين ولو فرض له هوية لكان

حكمها حكم الثابت **اقول** هذا استدلال على ان للذهن ان يتصور عدم جميع الاشياء وبيان ان

حكم بقسمة الموجد الى ثابت في الذهن وغير ثابت فيه ونحكم بامتياز احدهما عن الاخر ومقابلته له

والحكم على شيء يستدعي تصوره وثبوت في الذهن فيجب ان يكون ما ليس بثابت في الذهن ثابتا فيه

فقد تصور الذهن سلب ما وجد فيه باعتبارين على ما حققناه فان ما ليس بثابت في الذهن ثابت

واذا حكم الذهن على الامور الخارجية بمثلها وجب لتطابق في صحته والا فلا ويكون صحيحه باعتبار المطابقة لما في نفس

الامر لا مكان
تصور الكواذب

فيه من حيث انه متصور وغير ثابت فيه من حيث انه سلب لما في الذهن لا يقال امتياز احد الشئين
عن الاخر يستدعي ان يكون لكل من المتمايزين هوية مغايرة لهوية الاخر حتى يحكم بينهما بالامتياز فلو كان
العدم امتيازاً عن الوجود لكان له هوية متميزة عنه لكن ذلك محال لان العقل يمكنه رفع كل هوية فيكون
رفع هوية العدم قسماً للعدم وقسماً منه وهذا محال لا نقول لان وجوب الهوية لكل من المتمايزين فانما
نحكم بامتياز الهوية عن اللاهوية فليس اللاهوية هوية سلمنا بثبوت الهوية لكل من المتمايزين لكن
هوية العدم داخلية باعتبار الهوية في قسم الهوية وباعتبارها فرضاً لها لاهوية يكون مقابلة للهوية
وقسماً لها ولا امتناع في كون الشئ قسماً من الشئ وقسماً له باعتبارين على ما تقدم تحقيقه في باب
الثبوت **قال** واذا حكم الذهن على الامور الخارجية بمثلها وجب لتطابق في صحته والا فلا ويكون
صحيحه باعتبار المطابقة لما في نفس الامر كما تصور الكواذب **اقول** الاحكام الذهنية قد تؤخذ
بالقياس الى ما في الخارج وقد تؤخذ لا بهذا الاعتبار فاذا حكم الذهن على الاشياء الخارجية بمثلها
كقولنا الانسان حيوان في الخارج وجب ان يكون مطابقاً لما في الخارج حتى يكون حكم الذهن صحيحاً
والا لكان باطلاً وان حكم على الاشياء الخارجية بامور معقولة كقولنا الانسان ممكن او حكم
على الامور الذهنية باحكام ذهنية كقولنا الامكان مقابل للامتناع لم يجب مطابقته لما في الخارج
اذ ليس في الخارج امكان وامتناع متقابلان ولا في الخارج انسان ممكن اذا تقرر هذا فنقول الحكم
الصحيح في هذين القسمين لا يمكن ان يكون باعتبار مطابقته لما في الخارج لما تقدم من ان الحكم ليس مأخوذاً
بالقياس الى الخارج ولا باعتبار مطابقته لما في الذهن لان الذهن قد يتصور الكواذب فانما قد تصور
كون الانسان واجباً مع انه ممكن فلو كان صدقاً لحكم باعتبار مطابقته لما في الذهن لكان الحكم
بوجوب الانسان صادقاً لان له صورة ذهنية مطابقة لهذا الحكم بل يكون باعتبار مطابقته لما
في نفس الامر وقد كان في بعض اوقات استفادتي منه جرت هذه النكتة وسألت عن معنى قولهم
ان الصادق في الاحكام الذهنية هو باعتبار مطابقته لما في نفس الامر والمعقول من نفس الامر
اما الثبوت الذهني او الخارجي وقد منع كل منهما ههنا فقال له المراد بنفس الامر هو العقل الفعال فكل
صورة او حكم ثابت في الذهن مطابق للصورة المنقشة في العقل الفعال فهو صادق والا فهو كاذب
فاوردت عليه ان الحكماء يلزمهم القول بانتقاش الصور الكاذبة في العقل الفعال لانهم استدلوا
على ثبوتها بالفرق بين النسيان والسهو فان السهو هو زوال الصورة المعقولة عن الجوهر العاقل وادساها
في الحافظ لها والنسيان هو زوالها عنهما معا وهذا ياتي في الصور المحسوسة اما المعقولة فان سبب النسيان

ثم العدم والوجود قد يحملان وقد يربطها المحمولات والحمل يستدعي اتحاد الطرفين من وجه وتغايرهما من آخر وجهه الاتحاد

قد تكون احدهما
وقد تكون ثالثا
والتغاير لا يستدعي

قيام احدهما
بالاخر ولا اعتبار
عدمه في الثامن

لو استدعاه
وابتات الوجود
للماهية لا يستدعي
وجودها اولا

هو زوال الاستعداد بزوال المعتد للعلم في باب التصورات والتصديقات وهاتان الحالتان قد تعرضا في الاحكام الكاذبة فلم يأت فيه بمقنع وهذا البحث ليس من هذا المقام وانما انجر الكلام اليه وهو بحث شريف لا يوجد في الكتب **المسئلة الثامنة والثلاثون** في كيفية حمل الوجود والعدم على الماهيات

قال ثم العدم والوجود قد يحملان وقد يربطها المحمولات **اقول** الوجود والعدم يحملان على الماهيات كما نقول الانسان موجود والانسان معدوم وقد يجعلان رابطة كقولنا الانسان يوجد كاتبا والانسان يعدم عنه الكتابة فهنا المحمول هو الكتابة والوجود والعدم رابطتان احدهما رابطة الثبوت والوصل

والاخرى رابطة السلب **الفصل قال** والحمل يستدعي اتحاد الطرفين من وجه وتغايرهما من آخر وجهه

الاتحاد قد تكون احدهما وقد تكون ثالثا **اقول** لما ذكرنا الوجود والعدم قد يحملان وقد يكونان رابطة بين الموضوع والمحمول شرع في تحقيق معنى الحمل وتحريره انا اذا حملنا وصفا على موصوف فلسنا نعني به ان ذات الموضوع هي ذات المحمول بعينها فانه لا يبقى حمل ولا وضع الا في اللفاظ المترادفة وهو باطل لان قولنا الانسان حيوان صادق وليس الانسان والحيوان مترادفين ولا نعني به ان ذات الموضوع مباينة لذات المحمول فان الشئين المتباينين كالانسان والفرس يمتنع حمل احدهما على الاخر بل نعني به ان المحمول والموضوع بينهما اتحاد من وجه وتغاير من وجه وانما اذا قلنا الضاحك كاتب عنينا به ان الشئ الذي يقال له الضاحك هو الشئ الذي يقال له الكاتب فجمة الاتحاد هي الشئ وجهه التغاير هي الضحك والكتابة اذا عرفت هذا فاعلم ان جهة الاتحاد قد تكون امرا مغايرا للموضوع والمحمول كما في هذا المثال فان الشئ الذي يقال له ضاحك وكاتب هو الانسان وهو غير الموضوع والمحمول وقد تكون احدهما كقولنا الانسان ضاحك والضاحك انسان **قال** والتغاير لا يستدعي قيام احدهما بالاخر ولا اعتبارا

عدمه في القيام لو استدعاه **اقول** لما ذكرنا المحمول مغاير للموضوع من وجه صدق عليه مطلق التغاير فصدق التغاير لا يستدعي قيام احدهما بالاخر قيام العرض بمجمله فاننا نقول الانسان حيوان وليت الحيوانية قائمة بالانسانية ثم لو فرضنا ان التغاير مع الحمل يقتضي قيام احدهما بالاخر لكن لا يلزم من كون المحمول قائما بالموضوع كون الموضوع في نفسه ما هو ذا باعتبار القيام فانه حينئذ اعتبارا زائدا على نفس المحمول

والموضوع لا يستدعي بمجرده القيام **قال** وابتات لوجود للماهية لا يستدعي وجودها اولا **اقول** ان الحكماء اطبقوا على ان الموصوف بالصفة الثبوتية يجب ان يكون ثابتا وقد اورد على هذا ان الوجود ثابت للماهية فيجب ان تكون الماهية ثابتة اولا حتى يتحقق لها ثبوت اخر ويتسلسل والجواب ما تقدم فيما حققناه اولا من ان الوجود ليس عرضا للماهيات عرض السواد للحل بل زيادته انما هو في التصور العقل

وسلبه عنها لا يقتضي تميزها وثبوتها بل نفيها لا اثبات نفيها وثبوتها في الذهن وان كان لازما لكنه ليس شرطا والمحمل

والوضع من
المعقولات الثابتة
يقال بالتشكيك
وليس الموصوفية
بثبوتية والا
تسلسل ثم
الوجود قد يكون
بالذات وقد
يكون بالعرض
واما الوجود في
الكتابة والعبارة
فجازي والمعد
لا يعاد لامتناع
الاشارة

جاء انقسام
الوجود

لا في الوجود الخارجي قال وسلبه عنها لا يقتضي تميزها وثبوتها بل نفيها لا اثبات نفيها وثبوتها في الذهن
وان كان لازما لكنه ليس شرطا اقول سلب الوجود عن الماهية لا يقتضي ان يكون الماهية متميزة عن
غيرها وثابتة في نفسها فان التميز صفة غير الماهية وكذلك الثبوت والمسلوب عنه هو نفس الماهية ليس
الماهية مع غيرها بل سلب الوجود يقتضي نفي الماهية لا بمعنى ان يكون الماهية متحققة ويثبت لها التثني لا يقال
المسلوب عنه الوجود موجود في الذهن فالسلب يقتضي الثبوت لا نفي نقول انا لا نزيد بذلك انه مسلوب
عنه الوجود عند كونه موجودا في الذهن فان كونه موجودا في الذهن صفة مغايرة له والمسلوب عنه هو
الموصوف فقط لا باعتبار كونه موصوفا بهذه الصفة او غيرها وان كان بحيث يلزمها هذه الصفة او غيرها
قال والمحمل والوضع من المعقولات الثانية يقال ان بالتشكيك وليس الموصوفية بثبوتية والا تسلسل
اقول المحمل والوضع من الامور المعقولة وليس في الخارج حمل ولا وضع بل الثابت في الخارج هو الانسان
والكتابة واما صدق الكاتب على الانسان فهو امر عقلي ولهذا حكمنا بان المحمل والوضع من المعقولات
الثانية ويقال ان بالتشكيك فان استحقاق بعض المعاني للمحمل اولى من البعض الاخر وكذا الوضع واذا
قلنا الجسم اسود فقد حكمنا على الجسم بانه موصوف بالسواد والموصوفية امر اعتباري ذهني لا خارجي
حقيقي لان الموصوفية لو كانت وجودية لزم التسلسل وبيان الملازمة انها لو كانت خارجية لكانت
موصوفا قائما بالمحل فتضاف محلها بها يستدعي موصوفية اخرى وينتقل الكلام اليها ويتسلسل
المسئلة التاسعة والثلاثون في انقسام الوجود الى ما بالذات والى ما بالعرض قال
ثم الوجود يكون بالذات وقد يكون بالعرض اقول الموجود اما ان يكون له حصول مستقل في الاعين
او لا يكون والاول هو الموجود بالذات سواء كان جوهر او عرضا فان العرض وان كان يوجد لا يحل
لكنه موجود حقيقة فان وجود العرض ليس هو بعينه وجود المحل اذ قد يوجد المحل بدون العرض ثم يوجد
ذلك العرض فيه كالجسم اذا حل فيه السواد بعد ان لم يكن والثاني هو الموجود بالعرض كاعدام الملكات
والامور الاعتبارية الذهنية التي لا تحقق لها في الاعيان ويقال انها موجودة في الاعيان بالعرض قال
واما الوجود في الكتابة والعبارة فجازي اقول للشيء وجودا في الاعيان ووجودا في الالفاظ وان قد
سبق البحث فيهما ووجود في العبارة ووجود في الكتابة والذهني يدل على ما في العين والعبارة تدل على
الامر الذهني والكتابة تدل على العبارة لكن الوجود الاول حقيقيان والباقيان مجازيان اذ لا
يحكم العقل بآثار الشيء موجود في اللفظ والكتابة لكن لما دلنا عليه حكم على سبيل المجاز انه موجود
فيها المسئلة الاربعون في ان المعدوم لا يعاد قال والمعدوم لا يعاد لامتناع الاشارة

جاء المعدوم
لا يعاد

اليه فلا يصح الحكم عليه بصحة العود ولو اعيد تخلل العدم بين الشيئ ونفسه ولم يبق بينه وبين المبتداء وصدا المتقابل

عليه دفعة
ويلزم التسلسل
في الزمان
والحكم بامتناع
العود لا ملازم
للماهية وقسمه
الموجود الى الواجب
والممكن ضرورة
وردت على
الوجود من
حيث

اليه فلا يصح الحكم عليه بصحة العود **اقول** ذهب جماعة من الحكماء والمتكلمين الى ان المعدوم لا يعاد وذهب آخرون منهم الى انه يمكن ان يعاد والمحقق الاول واسند الى المص عليه بوجه الاول ان المعدوم لا يبقى له هوية ولا يتميز عن غيره فلا يصح ان يحكم عليه بحكم ما من الاحكام فلا يمكن الحكم عليه بصحة العود وهذا ينتقص بامتناع الحكم عليه بامتناع العود فانه حكم ما والتحقيق ههنا اذا الحكم يستدعي الحضور الذهني لا الوجود الخارجي **قال** ولو اعيد تخلل العدم بين الشيئ ونفسه **اقول** هذا هو الوجه الثاني من الوجوه الدالة على امتناع اعادة المعدوم وتقريره ان الشيئ بعد عدمه نفى محض وعدم صرف واعادته انما يكون بوجود عينه الذي هو المبتدأ بعينه في الحقيقة فيلزم تخلل العدم بين الشيئ ونفسه وتخلل التنفي بين الشيئ الواحد ونفسه غير معقول **قال** ولم يبق فرق بينه وبين المبتدأ **اقول** هذا هو الوجه الثالث وتقريره ان المعدوم لو اعيد لم يبق فرق بينه وبين المبتدأ فانا اذا فرضنا سوادين احدهما مفاد والاخر مبتداء وجدا معا لم يقع بينهما فرق في الماهية ولا المحل ولا غيره ذلك من المميزات الا ان احدهما كان موجودا اثم عدمه والاخر لم يسبق عدمه وجوده لكن هذا الفرق باطل لا مشنا تحقق الماهية في العدم فلا يمكن الحكم عليها بانها هي حال العدم واذا لم يبق فرق بينهما لم يكن احدهما اولى من الاخر بالاعادة والابتداء **قال** وصدق المتقابلان عليه دفعة **اقول** هذا وجه رابع وهو انه لو اعيد المعدوم لصدق المتقابلان على الشيئ الواحد دفعة واحدة والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية انه لو اعيد لا يعدم مع جميع مشخصاته ومن بعض مشخصات الزمان فيلزم جوازا لا اعادة على الزمان فيكون المبتداء معاد وهو محال لانهما متقابلان لا يمكن صدقهما على ذات واحدة **قال** ويلزم التسلسل في الزمان **اقول** هذا دليل على امتناع اعادة الزمان وتقريره انه لو اعيد الزمان لكان وجوده ثانيا مغايرا لوجوده اولا والمغايرة ليست بالماهية ولا بالوجود وصفات الوجود بل بالقبلية والبعديّة لا غير فيكون للزمان زمان اخر يوجد فيه تارة ويعدم اخرى ذلك يستلزم التسلسل **قال** والحكم بامتناع العود لا ملازم للماهية **اقول** هذا جواب عن استدلال من ذهب الى امكان اعادة المعدوم وتقرير الدليل ان الشيئ بعد العدم ان استحال وجوده لماهية ولسيئ من لوازمها وجب امتناع مثله الذي هو الوجود المبتداء وان كان لا مرغبا لزم بل لعارض فعد زوال ذلك العارض يزول الامتناع وتقرير الجواب ان الشيئ بعد العدم يمتنع الوجود المقتد ببعديّة العدم وذلك لا امتناع لازم للماهية الموصوفة بالعدم بعد الوجود **المسئلة الحادية والاربعون** في قسمه الموجود الى الواجب والممكن **قال** وقسمه الموجود الى الواجب والممكن ضرورة وردت على الوجود من حيث

الممكن ضرورة
وردت على
الوجود من
حيث

هو قابل للتقييد وعدمه والحكم على الممكن بامكان الوجود حكم على الماهية لا باعتبار العدم والوجود ثم الامكان

قد يكون الـ
في العقل
وقد يكون
معقولا باعتبار
ذاته
بالحكم

هو قابل للتقييد وعدمه **أقول** العقل يحكم حكما ضروريا بان الوجود اما ان يكون مستغنيا عن غيره او يكون محتاجا والا لاول واجب والثاني ممكن وهذه القسمة ضرورية لا يفتقر فيها الى برهان وليست القسمة وارادة على مطلق الوجود من حيث هو وجوده مطلق فان الشئ من حيث هو ذلك الشئ يستحيل ان ينقسم الى متباينين هما غير ذلك الشئ واذا عتبرت صفة فلا يؤخذ مع هذه المحيثة بل يؤخذ الشئ بلا تقييد بشرط مع تحويز التقييد وينقسم فيضاف الى مفهومه مفهومات اخرى يصير مفهومه مع كل واحد من تلك المفهومات **مسألة الثانية** **الاربعة** في البحث عن الامكان **قال** والحكم على الممكن بامكان الوجود حكم على الماهية لا باعتبار العدم والوجود **أقول** الذهن اذا حكم بامر على امر فقد يلاحظ الوجود او العدم للحكم عليه وهو الحكم باحدهما او بما يشترط فيه احدهما وقد لا يلاحظ احدهما كالحكم بالامكان فان الذهن اذا حكم على الممكن بامكان الوجود والعدم فانه لا يحكم عليه باعتبار كونه موجودا لا تتركب ذلك الاعتبار يكون واجبا ولا باعتبار كونه معدوما فانه بذلك الاعتبار يكون مستغنا وانما يتحقق الامكان للممكن من حيث هو هو لا باعتبار الوجود ولا باعتبار العدم وبهذا التحقيق يندفع السؤال الذي يهول به قوم ان المحكوم عليه بالامكان اما ان يكون موجودا او معدوما فان كان موجودا استحال الحكم عليه بالامكان لان الوجود لا يقبل العدم لاستحالة الجمع بين الوجود والعدم واذا امتنع حصول العدم امتنع حصول امكان الوجود والعدم وان كان معدوما استحال عليه قول الوجود لما تقدم واذا استحال بجمعة الامكان لوضع الوجود والعدم واستحال انفكاك الماهية عنهما فاستحال الحكم على الماهية بالامكان وذلك لان القسمة في قولهم المحكوم عليه بالامكان اما ان يكون موجودا او معدوما ليست بمحاصرة لان المفهوم منه ان المحكوم عليه بالامكان اما ان يحكم عليه مع اعتبار الوجود او مع اعتبار العدم ويعود ه قسم اخر وهو ان يحكم عليه لا مع اعتبار احدهما وقولهم الموجود حال الوجود لا يقبل العدم وكذا المعدوم صحيح لكن الموجود يقبل العدم في غير حال الوجود وكذا المعدوم وليس حال الماهية اما حال الوجود او حال العدم لا تماحالا ان يحصل ان عند اعتبار الماهية مع الغير اما عند اعتبارها لا مع الغير فاما يقبل احدهما لا بعينه وهذا الامتناع امتناع لاحق بشرط المحمول **قال** ثم الامكان قد يكون الـ في العقل وقد يكون معقولا باعتبار ذاته **أقول** كون الشئ معقولا بذاته ينظر فيه العقل ويعتبر فيه وجوده ولا وجوده غير كونه الـ للعقل ولا ينظر فيه حيث ينظر فيها هو الـ لتعقله بل انما ينظر فيه مثلا العاقل يعقل السماء بصورة في عقله ويكون معقوله السماء ولا ينظر حينئذ في الصورة التي بها يعقل السماء ولا يحكم عليها بحكم بل يعقل ان المعقول تلك الصورة

وحكم الذهن على الممكن بالامكان اعتبار عقلي فيجب ان يعتبر مطابقته لما في العقل والحكم بحاجة الممكن ضروري وخفاء

التصديق لخمأ
التصور غير
قادر والمؤثرية
اعتبار عقلي

هو السماء وهو جوهر ثم اذا نظر في تلك الصورة وجعلها معقولا فنظور اليها لا اله في النظر الى غيرها وجدها
عرضا موجودا في محل هو عقله اذا ثبت هذا فنقول الامكان قد يكون اله للعاقل بها يعرف حال الممكن في ان
وجوده على اى انحاء العرض يعرض للماهية ولا ينظر في كون الامكان موجودا او معدوما او جوهر او عرضا
او واجبا او ممكنا ثم اذا نظر في وجوده او امكانه او وجوبه او جوهرية او عرضية لم يكن بذلك الا اعتبارا
امكانا لشيء بل كان عرضا في محل هو العقل وممكنا في ذاته ووجوده غير ماهية فلا مكان من حيث هو امكان
لا يوصف بكونه موجودا او غير موجود او ممكن او غير ممكن واذا وصف بشيء من ذلك لا يكون حينئذ
امكانا بل يكون له امكان اخر يعتبر العقل والامكان امر عقلي فهما يعتبر العقل للامكان ماهية
ووجودا حصل فيه امكان امكان ولا يتسلسل بل ينقطع عند انقطاع الاعتبار وهكذا حكم جميع الاعتياد
العقلية من الوجوب الشئ والحدوث وغيرها من ثوابي المعقولات **قال** وحكم الذهن على

الممكن بالامكان اعتبار عقلي فيجب ان يعتبر مطابقته لما في العقل **اقول** قد تقدم مواضع اعتبار
المطابقة وعدمها والامكان اذا اعتبر فيه المطابقة فيجب ان يكون مطابقا لما في العقل لانه اعتبار عقلي على

ما تقدم **المسئلة الثالثة والرابعة** في ان الحكم بحاجة الممكن الى المؤثر ضرورة **قال**

والحكم بحاجة الممكن ضروري وخفاء التصديق لخمأ التصور غير قادر **اقول** كل عاقل اذا تصور الممكن
ما هو والاحتياج الى المؤثر حكم بنسبة احدهما الى الآخر حكما ضروريا لا يحتاج معه الى برهان وخفاء هذا
التصديق عند بعض العقلاء لا يقدر في ضروريته لان الخفاء في هذا الحكم يستند الى خفاء التصور لا لخمأ
في نفسه ولهذا اذا مثل للمشكك في هذه القضية حال الوجود والعدم بالنسبة الى الماهية بحال كفق الميزان
واثما كما يستحيل ترجيح احد الكفتين على الاخرى بغير مرجح كذلك الممكن المتساوي الطرفين حكم بالحاجة الى

المؤثر **قال** والمؤثرية اعتبار عقلي **اقول** هذا جواب عن سؤال اورده بعض المغالطين على
احتياج الممكن الى المؤثر وتقرير السؤال ان الممكن لو افتقر الى المؤثر لكانت مؤثرية المؤثر لكونها وصفا
محتاجا الى الموصوف ممكنا محتاجا الى المؤثر في ذلك الاثر فان كانت وصفا ثبوتيا في الذهن من غير
مطابقة الخارج لزم الجهل لانها ثابتة قبل الذهن ويستحيل قيام صفة الشيء بغيره وان كانت بمطابقة
الخارج او كانت ثابتة في الخارج مغايرة للمؤثر والاثر لهما نسبة بينهما لزم التسلسل وهو محال وتقدروا
تسليمه فهو غير معقول لان التسلسل انما يعقل لو فرضنا امورا متتالية الى غير النهاية وذلك يستدعي
كون كل واحد منها متلوا بصاحبه وانما يكون متلوا بصاحبه لو لم يكن بينهما وبين متلوه غيره لكن ذلك محال
لان تاثير المتلوي في التالي متوسط بينهما وقد كان لا يتوسط هذا خلف وليست المؤثرية عدمية لانها تفيض

حاجة الممكن
الى المؤثر

والمؤثر يؤثر في الاثر لا من حيث هو موجود ولا من حيث هو معدوم وتأثيره في الماهية ويلحقه وجوب لاحق

الامثلية المحولة على المعدوم والمحمول على المعدوم عدم ثبوت فالمؤثرية بثبوتية وتقدير
الجواب ان المؤثرية امراضا في يثبت في العقل عند تعقل صدور الاثر عن المؤثر فان تعقل ذلك يقتضي ثبوت
امر في العقل هو المؤثرية كما في سائر الاضافات وعدم مطابقتها للخارج لا يقتضي كونها جهلا لان الجهل يلزم
لو حكم بثبوتها في الخارج ولم يثبت في الخارج وقوله المؤثرية صفة قبل الذهن وصفة الشيء يستحيل قيامها
بغير جوابه ان كون الشيء بحيث لو عقله عاقل حصل في عقله اضافة لذلك الشيء الى غيره هو الحاصل قبل
الاذهان لا الذي يحصل في العقل فان ذلك يستحيل قبل وجود العقل **قال** والمؤثر يؤثر في الاثر
لا من حيث هو موجود ولا من حيث هو معدوم **اقول** هذا جواب عن سؤال اخر لهم وتقدير السؤال ان
المؤثر اما ان يؤثر في الاثر حال وجوده او حال عدمه والقسمان باطلان فالثاني باطل اما بطلان الاول
فلاستلزامه تحصيل الحاصل واما بطلان الثاني فلان حال عدمه لا اثر فلا تأثير لان التأثير ان
كان عين حصول الاثر عن المؤثر بحيث لا اثر فلا تأثير وان كان مغايرا فالكلام فيه كالكلام في الاول وتقدير
الجواب ان نقول اذا اردت بحال وجود الاثر زمان وجوده فليس يستحيل ان يؤثر المؤثر في الاثر في زمان
وجود الاثر لان العلة مع المعلول تكون بهذا الصفة وان اردت به مقارنة المؤثر للاثر المقارنة الذاتية
فذلك مستحيل وانما يؤثر لا من حيث هو موجود ولا من حيث هو معدوم **وقال** وتأثيره في الماهية ويلحقه
وجوب لاحق **اقول** هذا جواب عن سؤال ثالث لهم وتقديره ان المؤثر اما ان يؤثر في الماهية او في الوجود
او في اتصاف الماهية بالوجود والاقسام كلها باطلة فالثاني باطل اما الاول فلان كل ما بالغير يرتفع
بارتفاعه لكن ذلك محال لان صيرورة الماهية غير ماهية محال لان موضوع القضية يجب ان يتحقق حال
ثبوت محمولها ولا يتحقق الماهية حال الحكم بعدم واما الثاني فلانه يلزم ارتفاع الوجود عند ارتفاع
المؤثر ويلزم ما تقدم من المحال واما الثالث فلان الموصوفة ليست ثبوتية والا لزم التسلسل فلا يكون
اثر اسلمنا لكن المؤثر يؤثر في ماهيتها او في وجودها او في اتصاف ماهيتها بوجودها ويعود المحال وتقدير
ان المؤثر يؤثر في الماهية وعند فرض الماهية يجب تحققها وجوب الاتصاف بسبب الغرض مترتبا على الفرض
ومع ذلك الوجوب يمنع تأثير المؤثر فيه فانه يكون ايجابا لما فرض وجوده اما قبل فرضه ماهية فيمكن ان
يوجد لها المؤثر على سبيل الوجوب يكون ذلك الوجوب سابقا على وجوده والفرق بين الوجودين ظاهر
ذكر في المنطق والقاطعه هنا نشاء من قبل اشتراك لفظ الوجوب لدلالة على المعنيين بالشركة اللفظية
وقولنا عدمت الماهية معناه ان الماهية الحاصلة في زمان ليست تحصل في زمان بعده ويكون ذلك
حلا لغير الحاصل على المتصور منه لا على الموجود الخارجي لان الوضع والحكم من ثواني المعقولات على ما مر

وعدم المعلول يستند الى عدم علته على ما مر والممكن الباقي مفتقر الى المؤثر لوجود علته والمؤثر يفيد البقاء بعد الاحداث

ولهذا جاز
استناد القديم
الممكن الى المؤثر
الموجب لو امكن
ولا يمكن استناد
الى المختار

محتاج الى التمسك بالثابت

ولا يكونان في الخارج وكذا البحث في حصول الوجود من موجد ومن يجعل تأثير المؤثر في جعل الماهية موصوفة بالوجود وهم القايلون بثبوت المعدوم لم يتعلق ذلك بموصوفية الماهية بالوجود لان ذلك امر اضافي يحصل بعد انصافها به والمراد من تأثير المؤثر هو ضم الماهية الى الوجود ولا يلزم من ذلك ما ذكره من المحال قال وعدم المعلول يستند الى عدم علته على ما مر **اقول** هذا جواب عن سؤال اخر وتقريره ان الممكن لو افتقر في طرف الوجود الى المؤثر لا افتقر في طرف عدمه لتساويهما بالنسبة اليه والتالي باطل لان المؤثر لا بد له من اثر والعدم نفى محض فيستحيل استناده الى المؤثر ولانه نفى محض ولا فائدة فيه ولا امتياز وتقرير الجواب بان عدم الممكن المتساوي ليس نفيا محضا بل هو عدم ملكة وتساوي طرف وجوده وعدمه انما يكون في العقل والمرجح لطرف الوجود يكون موجودا في الخارج اما في عدمه فلا يكون الاعقليا وعدم العلة ليس بنفي محض وهو يكفي في الترجيح العقلي ولا امتياز عند عدم المعلول في العقل يجوز ان يعدل هذا عدمه بذلك لعدم في العقل **المسألة الرابعة** في ان الممكن الباقي محتاج الى المؤثر قال والممكن الباقي مفتقر الى المؤثر لوجود علته **اقول** ذهب جمهور المحكمين والمتأخرين من المتكلمين الى ان الممكن الباقي محتاج الى المؤثر وباجملة كل من قال بان الامكان علة تامّة في احتياج الاثر الى المؤثر حكم بان الممكن الباقي مفتقر الى المؤثر والدليل عليه ان علة الحاجة انما هي الامكان وهو لا زعم للماهية ضروري للزوم فهي ابدأ محتاجة الى المؤثر لان وجود العلة يستلزم وجود المعلول قال والمؤثر يفيد البقاء بعد الاحداث **اقول** لما حكم باحتياج الممكن الباقي الى المؤثر شرع في تحقيق الحال فيه وان الصادق عن المؤثر ما هو حال البقاء وذلك لان الشهادة دخلت على القائلين باستغناء الباقي عن المؤثر بسبب ان المؤثر لا تأثير له حال البقاء لانه اما ان يؤثر في الوجود الذي كان حاصله وهو محال لان تحصيل الحاصل محال او في مرجدي فيكون المؤثر مؤثرا في الجديد لا في الباقي والتحقيق ان قولهم المؤثر حال البقاء اما ان يكون له في الاثر تأثيرا ولا يشتمل على غلط فان المؤثر في البقاء لا يكون له اثر البقاء حال البقاء وتحصيل الحاصل انما لو مننا والحق ان المؤثر يفيد البقاء بعد الاحداث وتأثيره بعد الاحداث في مرجدي هو البقاء فانه غير الاحداث فهو مؤثر في مرجدي صار به باقيا لا في الذي كان باقيا قال ولهذا جاز استناد القديم الممكن الى المؤثر الموجب لو امكن ولا يمكن استناده الى المختار **اقول** هذه نتيجة ما تقدم من ان الممكن الباقي اذا ثبت انه محتاج الى المؤثر ثبت جوازا استناد القديم الممكن الى المؤثر الموجب واما استناده الى المختار فغير ممكن لان المختار هو الذي يفعل بواسطة القصد والاختيار والقصد انما يتوجه في التحصيل الى شيء معدوم لان القصد

ولا قدم سوى الله تعالى كما ياتى ولا يفتقر الحادث الى المدة والمادة والا لزمت التسلسل

جاء في فتح
المراد

الى تحصيل الحاصل بحال وكل معدوم يجدد فهو حادث **المسئلة الخامسة والاربعون**
في فني قديم ثان قال ولا قديم سوى الله تعالى كما ياتى **اقول** قد خالف في هذا جماعة كثيرة مما
الفلاسفة فظاهر لقولهم يقدم العالم واما المتكلمون والاشاعرة اثبتوا ذاته تعالى وصفاته في الازل
كالقدرة والعلم والحياة والوجود والبقاء وغير ذلك من الصفات على ما ياتى وابوها شمس اثبت احوالا
خمسافاته علل القادرية والعالمية والحياة والوجودية بحالة خامسة هي الالهيّة واما الجبرانيون
فقد اثبتوا خمسة من القدماء اثنا حيان فاعلان هما الباريتغالى والنفس واحد منفعل غير هو الهوى
واثنا لا حيان ولا فاعلان ولا منفعلان هما الدهر والخللا اما قدمه تعالى فظاهر واما النفس والهوى
فلاستحالة تركيبهما عن المادة وكل حادث مركب واما الزمان فلاستحالة التسلسل اللازم على تقدير
عدمه واما الخللاء فرفع غير معقول واختار ابن زكريا الرازى الطيب هذا المذهب صنف كتابا موسوما
بالقول في القدماء الخمسة وكل هذه المذاهب باطلة لان كل ما سوى الله تعالى ممكن كل ممكن حادث وسيا في
تقريرها **المسئلة السادسة والاربعون** في عدم وجود المادة والمدة للحادث قال
ولا يفتقر الحادث الى المدة والمادة والا لزمت التسلسل **اقول** ذهبت الفلاسفة الى ان كل حادث
مسبوق بمادة ومدة لان كل حادث ممكن فامكانه سابق عليه وهو عرض لا بد له من محل وليس
المعدوم لا تنفائه فهو بثوته هو المادة ولان كل حادث يسبقه عدمه سبقا لا يجمع المتأخر فالسبق
بالزمان يستدعي بثوته وهذان الدليلان باطلان لانه يلزم منهما التسلسل لان المادة ممكنة
فحل امكانها مغاير لها فيكون لها مادة اخرى على اننا قد بينا ان الامكان عدمي لانه لو كان بثوتيا
لكان يمكنه فيكون له امكان ويلزم التسلسل والزمان يتقدم اجزائه بعضها على بعض هذا النوع من
التقدم فيكون الزمان زمان هذا خلف اجابوا عن الاول بان الامكان لفظ مشترك بين معنيين الاول
ما يقابل الامتناع وهو صفة عقلية يوصف بها كل ما عدل الواجب الممتنع من المتصورات ولا يلزم من
اتصاف الماهية بها كونهما مادية والثاني الاستعداد وهو موجود معدود في نوع من انواع جنس كيف
واذا كان موجودا او عرضا وغير باق بعد الخروج الى الفعل فيحتاج لا محالة قبل الخروج الى محل وهو المادة
وعن الثاني ان القبليّة والبعديّة تلحقان الزمان لذاته فلا يفتقر الى زمان اخرونا اما الاول فباطل
لان ذلك العرض حادث فيتوقف على استعداد له ويعود البحث في التسلسل واما الثاني فكذلك لان
اجزاء الزمان لو كانت تتقدم بعضها على بعض لذاتها ويتأخر كذلك كانت اجزاء الزمان مختلفة بالتحقيق
فكان الزمان مركبا من الانات وهو عندكم باطل **المسئلة السابعة والاربعون**

جاء في علم
وجود المادة

والقديم لا يجوز عليه العدم لوجوبه بالذات ولا ستناده اليه الفصل الثاني في الماهية ولواحتها ومشتقة عما هو

ما به يجاب
عن السؤال بما
هو ويطلق غالبا
على الامر المتعقل
والذات الحقيقة
عليها مع اعتبار
الوجود والكل
من ثواني
المعقولات و
حقيقة كل شيء
مغايرة لما
يعرض لها من
الاعتبارات
والا لما تصدق
على ما ينافيها
ويكون الماهية
مع كل عارض
مقابلة لها
مع ضده وهي
مزج حيث هي
ليست الا هي ولو
سئل بطر في
النقيض الجواب
السلب لكل شيء
قبل الحيثية لا
بعدها

في ان القديم لا يجوز عليه العدم قال القائل لا يجوز عليه العدم لوجوبه بالذات ولا ستناذ اليه اقول القائل ان كان عدما
جاء عليه لعدم كعدم العالم وان كان العدم لا يستقيم قديما وان كان وجود استحالة عدمه لان ما ان يكون واجب
الوجود فيستحيل عدمه او ممكن الوجود فثبوته لا يجوز ان يكون مختارا لان كل اثر لاختار حادث فيكون موجبا فان كان
واجبا استحالة عدمه فاستحال عدم معلوله وان كان ممكنا تسلسل قال الفصل الثاني في الماهية ولواحتها
مشتقة عما هو وهو ما به يجاب عن السؤال بما هو ويطلق غالبا على الامر المتعقل والذات والحقيقة عليها
مع اعتبار الوجود والكل من ثواني المعقولات اقول في هذا الفصل مباحث شريفة جليلة نحن تذكرها
في مسایل المسئلة الاولى في الماهية والحقيقة والذات اما الماهية فهي لفظة مأخوذة عما هو وهو
ما به يجاب عن السؤال بما هو فائق اذا قلت ما هو الا انسان فقد سئلت عن حقيقته وماهيته فاذا قلت
حيوان ناطق كان هذا الجواب هو ماهية الانسان وهذه اللفظة اعني الماهية انما يطلق في الغالب من
الاستعمال على الامر المعقول واذا الخاط مع ذلك الوجود قيل له حقيقة وذات والماهية والحقيقة والذات
من المعقولات الثانية العارضة للمعقولات الاولى فان حقيقته الانسان اعني الحيوان الناطق معروضة
لكونها ماهية وذاتا وحقيقة وهذه عوارض لها قال وحقيقة كل شيء مغايرة لما يعرض لها من الاعيان
والا لما تصدق على ما ينافيها اقول كل شيء فان حقيقة هوها هو فالانسانية مزج حيث هي الانسانية ماهية وهي مغايرة
لجميع ما يعرض لها من الاعتبارات فان الانسانية مزج حيث هي الانسانية لا يدخل في مفهومها الوجود والعدم والوحد
والكثرة ولا الكليّة والجزئية ولا غير ذلك من الاعتبارات اللاحقة بها لان الوحدة مثلا لو دخلت في مفهوم الانسانية
لرصدت الانسانية على ما ينافي الوحدة لكنها يصدق عليها اصدقه على الكثرة وكذلك القول في الكثرة والوجود والعدم
الكليّة والجزئية وغيرها فهي اذن مغايرة لهذه الاعتبارات وقابلتها بقول الماد للصّو المختلفة والاعراض المتضادة قال
ويكون الماهية مع كل عارض مقابلة لها مع ضده اقول اذا اخذت الماهية مع قيد الوحدة مثلا
صارت واحدة واذا اخذت مع قيد الكثرة صارت كثيرة فالواحدة امر مضموع اليها مغاير لما يصيرها
الماهية واحدة وتقابل باعتبارها الماهية باعتبارها القيد الاخر فان الانسان الواحد مقابل الانسان
الكثير باعتبار العارضين لا باعتبار الماهية نفسها قال وهي مزج حيث هي ليست الا هي لو سئل
بطرفي النقيض الجواب السلب لكل شيء قبل الحيثية لا بعدها اقول الانسانية مزج حيث هي
ليست الا الانسانية وجميع ما يعرض لها من الاعتبارات مغاير لها كالوحدة والكثرة على ما تقدم اذا غرقت
هذا فاذا سئلنا عن الانسان بطر في النقيض فقبل مثلا هل الانسان بالف ام ليس كان الجواب انما بالسلب
على ان يكون قبل مزج حيث لا بعد مزج حيث فنقول الانسان ليس من حيث هو انسان الفاء ولا شيئا من

وقد يؤخذ الماهية محذوفاً عنها ما عداها بحيث لو انضمت اليها شئ لكان زائداً ولا يكون مقولاً على ذلك المجموع وهو

الماهية بشرط

لا شئ ولا توجد

خارجاً

الآ في الازهان

وقد تؤخذ لا بشرط

شئ وهو كلي

طبيعي موجود في

الخارج وهو جزئ

من الاشخاص

صادق على المجموع

الحاصل منه ومما

اضيف اليه و

الكليّة العارضة

للماهية بقاها

كل منطقي والركب

عقلي وهما ذهنيان

فهذه اعتبارات

ثلاثة ينبغي

تحصيلها في كل

ماهية معقولة

الماهية منها

بسيطة وهي ما

لا جزء له ومنها

مركبة وهي ما له

جزء وهما موجودان

جانباً

الماهية

الاشياء ولا تقول الانسان من حيث هو انسان ليس الفا ولو قيل الانسانية التي في زيد لا تغاير التي في غيره من حيث هي انسانية لم يلزم منه ان يقول فاذا نكح تلك وهي واحدة بالعدد لان قولنا من حيث انسانية سقط جميع الاعتبارات وقيداً لوحدة زائد فيجب حذفه **المسئلة الثانية** في انقسام الكل

قال وقد يؤخذ الماهية محذوفاً عنها ما عداها بحيث لو انضمت اليها شئ لكان زائداً ولا يكون مقولاً على ذلك المجموع وهو الماهية بشرط لا شئ ولا توجد **اقول** الماهية كالحیوان مثلاً قد يؤخذ محذوفاً عنها جميع ما عداها بحيث لو انضمت اليها شئ لكان ذلك الشئ زائداً على تلك الماهية ولا يكون الماهية صادقة على ذلك المجموع وهي الماهية بشرط لا شئ وهذا لا يوجد الا في الازهان لان كل موجود في الخارج مشخص فليس مجرد عن الاعتبارات **قال** وقد تؤخذ

لا بشرط شئ وهو كلي طبيعي موجود في الخارج وهو جزء من الاشخاص صادق على المجموع الحاصل منه ومما اضيف اليه **اقول** هذا اعتبار اخر للماهية معقول وهو ان يؤخذ الماهية من حيث هي لا باعتبار التجرد ولا باعتبار عدمه كما تاخذ الحيوان من حيث هو هو لا باعتبار تجرد عن الاعتبارات بل مع تجويز ان يقارنه غير مما يدخل في حقيقته وهذا هو الحيوان لا بشرط شئ وهو الكلي الطبيعي لانه نفس طبائع الاشياء وحقايقها وهذا الكلي موجود في الخارج فان الحيوان المقيّد موجود في الخارج وكل موجود في الخارج فان اجزاه موجودة في الخارج فالحيوان من حيث هو هو الذي هو جزء من هذا الحيوان موجود وهذا الحيوان جزء من الاشخاص الموجودة وهو صادق على المجموع المركب منه ومن قيد الخصوصية المضاف اليه **قال**

والكليّة العارضة للماهية يقال لها كلي منطقي والمركب عقلي وهما ذهنيان فهذه اعتبارات ثلاثة ينبغي تحصيلها في كل ماهية معقولة **اقول** هذان اعتباران اخران للكلي احدهما الكليّة العارضة له وهو الكلي المنطقي لان المنطقي يتجسّد عنه والثاني العقلي وهو المركب من الماهية ومن الكليّة العارضة لها فان هذا اعتبار اخر من الاولين وهذان الكليتان عقليتان لا وجود لهما في الخارج اما المنطقي فلانه لا يتحقق الا عارضا لغيره اذ الكليّة من ثواني المعقولات ليست متصلة في الوجود اذ ليس في الخارج شئ هو كلي مجرد فالكليّة اذا عارضته لغيرها وكل معروض للكلي من حيث هو معروض له فهو ذهني انك كل موجود في الخارج شخصي كل شخصي فليس بكلي فالكلي ذهني وكذا الكلي العقلي لهذا فهذه اعتبارات ثلثة في كل معقول ينبغي تحصيلها احدها الكلي الطبيعي وهو نفس الماهية والثاني الكلي المنطقي وهو العارض لهما والثالث العقلي وهو المركب منهما **المسئلة الثالثة** في انقسام الماهية الى البسيط والمركب **قال** الماهية منها بسيطة وهي ما لا جزء له ومنها مركبة وهي ما له جزء وهما موجودان

ضرورة ووصفها باعتباريان متنافيان وقد يتضايقان فيتعاكسان في العموم والخصوص مع اعتبارهما بما مضى

وكما يتحقق
الحاجة في المركب
فكذا في البسيط
وهما قد يقومان
بأنفسهما وقد
يفتقران إلى
المحل

ضرورة أقول الماهية اما ان يكون لها جزء تقوم منه ومن غيره واما ان لا تكون كذلك والاول هو المركب كالانسان المتقوم من الحيوان والنطق والثاني هو البسيط كالجوهر الذي لا جزء له وهذا ان القسمان موجودان بالضرورة فانما نعلم قطعا وجود المركبات كالجسم والانسان والفرس وغيرها من الحفايق المركبة ووجود المركب يستلزم وجود اجزائه فالبسيط موجود بالضرورة **قال** ووصفها باعتباريان متنافيان وقد يتضايقان فيتعاكسان في العموم والخصوص مع اعتبارهما بما مضى **قوله** يعني ان وصفا البساطة والتركيب اعتباران عقليان عارضان لغيرهما من الماهيات اذ لا موجود هو بسيط او مركب محض فالبساطة والتركيب لا يعقلان الا عارضان فهما من ثواني المعقولات ولو كانا موجودين يلزم التسلسل اذ اعرفت هذا فافهما متنافيان اذ لا يصدق على شئ انه بسيط ومركب في الا لزم اجتماع التفضين فيه وهو محال وقد يتضايقان اعني يؤخذ البسيط بسيطا بالنسبة الى مركب مخصوص فيكون بساطة باعتبار كونه جزءا من ذلك المركب في ان كان له جزء اخر كما للمركب المخصوص ويكون المركب مركبا باعتبار القياس اليه فيتحقق الاضافة بينهما وهذا كالحیوان فانه بسيط بالنسبة الى الانسان على معنى انه جزء منه فيكون بسيطا منه واذا اخذنا باعتبار التضائف تعاكسا مع اعتبارهما الاول اعني الحقيقي عموما وخصوصا وذلك لانهما بالمعنى الحقيقي متنافيان لان البسيط لا يصدق عليه انه مركب بذلك المعنى واذا اخذنا بالمعنى الاضافة جوزنا ان يكون البسيط مركبا لا ببساطة ليست باعتبار نفسه بل باعتبار كونه جزءا من غيره واذا جاز كون البسيط بهذا المعنى مركبا كان اعم من البسيط بالمعنى الاول فيكون المركب بهذا المعنى اخص منه بالمعنى الاول فقد تعاكسا اعني البسيط والمركب في العموم والخصوص باختلاف الاعتبار الحقيقي **قال** وكما يتحقق الحاجة في المركب فكذا في البسيط **قوله** الحاجة تعرض للبسيط والمركب معا فان كل واحد منهما ممكن وكل ممكن على الاطلاق فانه محتاج الى السبب فالحاجة ثابتة في كل واحد منهما وقد منع بعض الناس احتياج البسيط الى المؤثر لان علة الحاجة انما هي الامكان وهو امر نسبي انما يعرض للنسبيين فما لم يتحقق الاثنية لم يتحقق الحاجة ولا اثنيته في البسيط فلا احتياج له والجواب ان الامكان امر عقلي يعرض لنتسبين عقليين هما الماهية والوجود ويتحقق باعتبار الحاجة لكل واحد منهما المؤثر في الخارج **قال** وهما قد يقومان بأنفسهما وقد يفتقران الى المحل **قوله** كل واحد من البسيط والمركب قد يكون قائما بنفسه كالجوهر الحيوان وقد يكون مفتقرا الى المحل كالكيف والسواد وهما ظاهران اذ اعرفت هذا فالمركب من الاول لا بد ان يكون احد اجزائه قائما بنفسه والاخر قائما به والمركب من الثاني لا بد وان يكون جميع اجزائه محتاجا الى

والمركب انما يتركب عما يتقدم وجودا وعدمًا بالقياس الى الذهن والخارج وهو علة الغناء عن السبب فباعبارالذهن

بين وباعتبار
الخارج غنى
وليستحيل رفعه
عما هو ذاتي
له فيحصل خوا
ثلاث واحدة
متعاكسة و
اثنان اعم
ولا بد من حاجة
ما لبعض الاجزاء
الى البعض ولا
يمكن شمولها
باعبار واحد

الحل اما حل فيه المركب والبعض اليه والباقي الى ذلك البعض **قال** والمركب انما يتركب عما
يتقدم وجودا وعدمًا بالقياس الى الذهن والخارج وهو علة الغناء عن السبب فباعبارالذهن بين
وباعتبارالخارج غنى وليستحيل رفعه عما هو ذاتي له فيحصل خواص ثلث واحدة متعاكسة واثنان
اعم **اقول** المركب هو الذي يلتم ما هيته عن عدة امور فبالضرورة يكون تحققه متوقفا على تحقق
تلك الامور والمتوقف على الغير متأخر عنه فالمركب متأخر عن تلك الامور فيتأخر عن كل واحد منها
فكل واحد منها موصوف بالتقدم في طرف الوجود ثم اذا عدم احدها لم يلتم تلك الامور فلا يحصل
الماهية فيكون عدم اي جزء كان من تلك الامور علة لعدم المركب والعلة متقدمة على المعلول و
كل واحد من تلك الامور موصوف بالتقدم في طرف لعدم ايضا فقد ظهر ان جزء الحقيقة متقدم عليها
في الوجود والعدم ثم ان الذهن مطابق للخارج فيجب ان يحكم بالتقدم في الوجود الذهني والعدم الذهني
فقد تحقق ان المركب انما يتركب عما يتقدم وجودا وعدمًا بالقياس الى الذهن والخارج اذا عرفت
هذا فنقول هذا التقدم الذي هو من خواص الجزء يستلزم استغناء الجزء عن السبب الجديد ولسنا نقول
انه يكون مستغنيا عن مطلق السبب فان فاعل الجزء هو فاعل الكل ذلك لان المتقدم لا يعقل احتياجه
الى علة متأخرة عن المتأخر عنه بل ولا حاجة عن علة المركب فان علة كل جزء داخله في علة الكل
فاذا اعتبر هذا التقدم بالنسبة الى الذهن فهو البين واذا اعتبر بالنسبة الى الخارج فهو الغنى عن السبب
وهذه الخاصية اعني التقدم اخص من الخاصية الثانية اعني الاستغناء عن السبب الجديد لان الاولى هي
الحصول الموصوف بالتقدم والثانية هي الحصول المطلق ولهذا قيل لا يلزم من كون الوصف بين الثبوت
للشيء وكونه غنيا عن السبب الجديد كونه جزءا فقد حصل لكل ذاتي على الاطلاق خواص ثلث الاولى
وجوب تقدمه في الوجودين والعدمين وهذه متعاكسة عليه الثانية استغناء عن السبب الجديد
الثالثة امتناع رفعه عما هو ذاتي له وهاتان الخاصتان اضافيتان اعم منه لمشاركة بعض اللوازم

له في ذلك **المسئلة الرابعة** في احكام الجزء **قال** ولا بد من حاجة ما لبعض الاجزاء الى
البعض ولا يمكن شمولها باعتبار واحد **اقول** كل مركب على الاطلاق فانه مركب عن جزئين
فصاعدا ولا بد من ان يكون لاحدا الاجزاء حاجة الى جزء اخر مغاير له فانه لو استغنى كل جزء عن باقي
الاجزاء لم يحصل فيها حقيقة واحدة كما لا يحصل من الانسان الموضوع فوق الحجر مع الحجر حقيقة متحدة
فلا بد في كل مركب على الاطلاق من حاجة لبعض اجزائه الى بعض ثم المحتاج قد يكون هو الجزء الصور
لا غير كالمهية الاجتماعية في العسكر والبلدة في الثبوت والعشرية في العدد والمجوع عن اجتماع الادوية

الحكم
في الخارج

وهي قد تميز في الخارج وقد تميز في الذهن واذا اعتبر عرض العموم وتضايفه فقد تبين وقد تتداخل وقد تؤخذ مواد

وقد تؤخذ
محمولة

وقد يكون هو الجزء المادي كالمهيولى في الجسم لا يمكن شمول الحاجة بان يكون الجزء المادي محتاجا الى الصور
والصورى محتاجا الى المادي اذا اخذت الحاجة باعتبار واحد لا تتركب من اجزاء ولا يلزم الدور المحال وقد يشتمل الحاجة
الجزئين معالا باعتبار واحد كالمادة المحتاجة في وجودها الى الصورة والصورة المحتاجة في تشخصها
الى المادة **قال** وهي قد تميز في الخارج وقد تميز في الذهن **اقول** اجزاء الماهية لا بد وان يكون
متميزة ثم التمايز قد يكون خارجيا كما متياز النفس والبدن الذين هما جزا لانسان وقد يكون ذهنيا
كما متياز جنس السواد عن فصله فانه لو كان خارجيا لم يخل اما ان يكون كل واحد منهما محسوسا
اولا والاوّل باطل لانه ان ماثل السواد استحالة جعله مقوما لعدم الاولوية ولزوم كون الشيء مقوما
لنفسه وان خالفه فاذا انضاف الفصل الى الجنس فاما ان يحدث ماهية اخرى فيكون المحسوس هو
اللونية المطلقة فالسوادية المحسوسية هي اللونية المطلقة هذا خلف ويحدث ماهية اخرى فلا
يكون الاحساس لمحسوس واحد بل لمحسوسين هذا خلف والثاني باطل لانه اذا لم يحصل عند الاجتماع
هيئة اخرى كان السواد غير محسوس وان حدث كان السواد هو الحادث هو معلول الجزئين وهو خارج عنهما
فيكون التركيب في قابل السواد او فاعله لا فيه هذا خلف **قال** واذا اعتبر عرض العموم وتضايفه
فقد تبين وقد تتداخل **اقول** هذه القسمة باعتبار عرض العموم وتضايفه اعني الخصوص للاجزاء
فانا اذا اعتبرنا عرضها للاجزاء حدثت هذه القسمة وذلك لان اجزاء الماهية اما ان يكون بعضها
اعم من البعض فتسمى المتداخلة او لا يكون فتسمى المتباينة والمتداخلة قد يكون العام عاما مطلقا
اما مقوما بالخاص وموصوفا به كالجنس ويضايفه الفصل وصفته كما لموجود المقول على المقولات
العشر ومقوما للخاص كالنوع الاخير المقوم بخواص المطلقة وقد يكون مضافا كالحيو والابيض والمتباينة
ما يتركب عن الشيء واحد علله او معلولاته او غيرها اما بعضها وجودي وبعضها عدمي كالاولا وكلها
وجودية حقيقية منسابة كالاحاد في العدد او مختلفة اما معقولة كالمادة والصورة والعفة
والحكمة في العدالة او محسوسة كاللون والشكل في الخلقة والسواد والبياض في البلسقة وبعضها اضافي
كالسرير والمعتبر في تحققة نوع نسبة او كلها كذلك كالاقرب والا بعد فهذه اصناف المركبات **قال**
وقد تؤخذ مواد او قد تؤخذ محمولة **اقول** اجزاء الماهية قد ينظر اليها باعتبار كونها مواد فتكون
اجزاء حقيقية ولا تحمل على المركب هل هو هو لا استحالة كون الكل هو الجزء وقد ينظر اليها باعتبار كونها
محمولة صادقة على المركب مثاله الحيوان قد يؤخذ مع الناطق فيكون هو الانسان نفسه وقد يؤخذ بشرط
التجريد والخلو عن الناطق وهو الماهية بشرط الاشياء على ما تقدم تحقيقه فيستحيل حمله على المجموع

٤٥
فيعرض لها الجنسية والفصلية وجعلها واحداً والجنس منهما كالمادة وهو معلول والاخر صورة وهو علة ومالا

جنس له فلا
فصل له وكل
فصل تام فهو
واحد

الركب منه ومن غيره وان اخذ هو مع قطع النظر عن القيدين كان محمولا **قال** فيعرض لها الجنسية
والفصلية **اقول** اذا اعتبرنا حمل الجزء على الماهية حصلت الجنسية والفصلية لان الجنس هو الجزء
المشترك والفصل هو الجزء المميز والجزء المحمول يكون احدهما قطعاً فاذا اخذنا الجزء محمولا حصلت الجنسية
اعني مقولية ذلك الجزء على كثيرين والفصلية اعني تميز الجزء في الماهية اما الجنس او الفصل والجنس
هو الكل المقول على كثيرين مختلفين بالحقايق في جواب ما هو الفصل هو المقول على الشئ في جواب
اي شئ هو في جوهره **قال** وجعلها واحداً **اقول** يعني به جعل الجنس والفصل ولم يكونا
مذكورين صريحا بل اعاد الضمير اليها لكونها في حكم المصريح بهما وانما كان جعلها واحداً لان الفاعل
يفعل حيوانا مطلقا ثم يميزه بانضمام الفصل اليه فان المطلق لا وجود له بل جعل الحيوان بعينه هو جعل
النطاق واعتبر هذا في اللونية فانه لو كان لها وجود مستقل فهي هيئة اما في السواد فيوجد السواد
لا بها هذا خلف وفي محله فالسواد عرضان لون وفصله لا واحد هذا خلف فجعله لونا هو بعينه جعله
سوادا **قال** والجنس منهما كالمادة وهو معلول والاخر صورة وهو علة **اقول** الجنس اذا نسب
مع فصله الى المادة والصورة وجداً الجنس اشبه بالمادة من الفصل والفصل اشبه بالصورة منه وهذا
الجنس هو المعلول والفصل هو العلة وذلك لان الفصل نسبة الى الجنس المطلق وهي نسبة التقسيم الى
النوع اعني الجنس المقيّد بالفصل وهو التقويم الى حصّة النوع من الجنس وهي نسبة العلية وذلك لان
الشيخ ابا علي ادعى ان الفصل علة لخصّة النوع من الجنس لانه قد تقدم انه لا بد من احتياج بعض الاجزاء
الى البعض فالجزء المحتاج من النوع ان كان هو الجنس فهو المطلوب ان كان هو الفصل كان الجنس مساوياً
للفصل ويلزم وجود الفصل ايما يوجد الجنس لانه علة ولا يكون الجنس اعم هذا خلف **قال** ومالا
جنس له فلا فصل له **اقول** الفصل هو الجزء المميز للشئ عما يشاركه في الجنس على ما تقدم فاذا لم يكن
للشئ جنس لم يكن له فصل هذا هو التحقيق في هذا المقام وقد ذهب قوم غير المحققين الى ان الفصل هو
المميز في الوجود وجوزوا تركيب الشئ من امرين متساويين كالجنس العالي والفصل الاخير وكل من الامر ليس
جنساً فيكون فصلاً يميز به المركب عما يشاركه في الوجود وهذا خطأ لان الاشياء المختلفة لا تفتقر في
تمايزها عما يشاركها في الوجود وغيره من العوارض الى امر مغاير لذواتها فان كل واحد من الجزئين
المتساويين كما يمايز بنفسه عما يشاركه في الوجود كذلك المركب منهما ولو افتقر كل مشارك في الوجود
لشيء غير من الاعراض الى الفصل لزم التسلسل ولو جعل كل منهما فصلاً للمركب لم يكن المركب فصلاً
لكل منهما لتساوي نسبة ونسبتهما الى الوجود **قال** وكل فصل تام فهو واحد **اقول** الفصل

ولا يمكن وجود جنسين في مرتبة واحدة لماهية واحدة ولا تركيب عقلي الا منهما ويجب تناهيهما وقد يكون منهما

عقلي وطبيعي
ومنطقي كجنسهما
ومنهما عوال
وسوافل ومتوسطات

منه ما هو تام وهو كمال الجزء المتميز ومنه غير تام وهو المميز الذي مطلقا والاول لا يكون الا واحدا لانه لو تعدد لزم امتياز المركب بكل واحد منهما فيستغنى عن الاخر في التميز فلا يكون فصلا ولان الفصل علة للخصّة فيلزم تعدد العلل على العلول الواحد وهو محال اما الفصل التناقض وهو جزء الفصل فانه يكون متعددا **قال** ولا يمكن وجود جنسين في مرتبة واحدة لماهية واحدة **اقول** الجنس لماهية قد يكون واحدا كالجسم الذي له جنس واحد هو الجوهر وقد يكون كثيرا كالحوان الذي له اجناس كثيرة لكن هذه الكثرة لا يمكن ان تكون في مرتبة واحدة بل يجب ان تكون مرتبة في العموم والخصوص فلا يمكن وجود جنسين في مرتبة واحدة لنوع واحد لان فصلهما ان كان واحدا كان جعل الجنسين جعلاً واحداً وهو محال وان تغاير لم يكن النوع نوعاً واحداً بل نوعين هذا خلف **قال** ولا تركيب عقلي الا منهما **اقول** التركيب قد يكون عقلياً وقد يكون خارجياً كتركيب العشرة من الاحاد والتركيب العقلي لا يكون الا من الجنس والفصل لان الجزء اما ان يكون مختصاً بالمركب ومشاركاً والاول هو الفصل الاخر والثاني اما ان يكون تمام المشترك او جزءاً منه والاول هو الجنس والثاني اما ان يكون منه والاول يلزم منه ان يكون فصلاً للجنس فيكون فصلاً مطلقاً وهو المطلوب الثاني اما ان يكون تمام المشترك بين تمام المشترك وما لا يصدق عليه تمام المشترك او لا يكون والاول جنس والثاني فصل جنس والا لزم التسلسل وهو محال وقد ثبت ان كل جزء محمول اما ان يكون جنساً او فصلاً وهو المطلوب **قال** ويجب تناهيهما **اقول** الجنس والفصل قد يترتبان في العموم والخصوص كالحوانية والجنسية وقد لا يترتبان والمرتبة يجب تناهيهما في الطرفين لانه لو لا تناهيهما لاجناس لمرتبة الفصول التي هي العلل فيلزم وجود علل ومعلولات لا نهاية لها وهو محال **قال** وقد يكون منهما عقلي وطبيعي ومنطقي كجنسهما **اقول** يعني ان من الاجناس ما هو عقلي وهو الحيوانية مع قيد الجنسية ومنها ما هو طبيعي وهو الحيوانية من حيث هي لا باعتبار الجنسية ولا باعتبار عدمها ومنها ما هو منطقي وهي الجنسية العارضة للحيوانية مركبات وهذه الثلاثة ايضا قد تحصل في الفصل وذلك كما ان جنسهما اعني جنس الجنس وجنس الفصل وهو الكل من حيث هو كلي قد انقسم الى هذه الثلاثة كذلك هذان اعني الجنس والفصل ينقسمان اليها **قال** ومنهما عوال وسوافل ومتوسطات **اقول** الجنس قد يكون عالياً وهو الجنس الذي ليس فوقه جنس اخر كالجوهر ويسمى جنس الاجناس وقد يكون سافلاً وهو الجنس الاخير الذي لا جنس تحته كالحوان وقد يكون متوسطاً وهو الذي فوقه جنس وتحت جنس كالجسم والفصل ايضا قد يكون عالياً وهو فصل الجنس العالي وقد يكون سافلاً وهو فصل النوع السافل وقد

ومن الجنس ما هو مفرد وهو الذي لا جنس فوقه ولا تحته وهما اضافيان وقد يجمعان مع التقابل ولا يمكن اخذ الجنس

بالنسبة الى

الفصل واذا

نسبنا الى ما ايضا

اليه اعني

النوع كان

الجنس اعم و

الفصل مساويا

والشخص من

الامور الاعتبارية

فاذا نظر اليه

من حيث هو

امر عقلي وجد

مشارك لغيره

من الشخصيات

فلا يتسلسل

بل ينقطع

بما

بما

بما

بما

بما

بما

بما

بما

بما

بما

بما

بما

بما

يكون متوسطا وهو فصل الجنس المتوسط **قال** ومن الجنس ما هو مفرد وهو الذي لا جنس

فوقه ولا تحته وهما اضافيان وقد يجمعان مع التقابل **اقول** من اقسام الجنس المفرد وهو الذي لا جنس

فوقه ولا تحته ويذكر في مثاله العقل بشرط ان لا يكون الجوهر جنسا وان يكون صدقه على افراده

صدق الجنس على انواعه اذا عرفت هذا فالجنس الفصل اضافيان وكذا باقي المقولات الخمس اعني النوع

والخاصة والعرض فان الجنس ليس جنسا لكل شيء بل لنوعه وكذا الفصل وسائرهما وقد يجمع الجنس و

الفصل في شيء واحد مع تقابلهما لان الجنس مشترك والفصل خاص وذلك كالادراك الذي هو جنس

للسمع والبصر وباقي الحواس فصل للجواب بل قد يجمع الخمسة في شيء واحد لا باعتبار واحد لتقابلها فان

الجنس لشيء يستحيل ان يكون فصلا لذلك لشيء او نوعا له او خاصا او عرضا بالقياس اليه **قال**

ولا يمكن اخذ الجنس بالنسبة الى الفصل **اقول** لا يمكن ان يؤخذ الجنس بالنسبة الى الفصل فيكون

الجنس جنسا له كما هو جنس للنوع والا لم يكن فصلا لا احتياجه الى ما يفصله عن غيره فالوجه الذي به احتياج

النوع اليه هو عينه محتاج الى اخر فليس الجنس جنسا للفصل بل عرضا عاما بالنسبة اليه وانما هو جنس

باعتبار النوع **قال** واذا نسبنا الى ما ايضا فان اليه اعني النوع كان الجنس اعم والفصل مساويا

اقول اذا نسبنا الجنس والفصل الى ما ايضا فان اليه اعني النوع كان الجنس اعم من المضاف اليه اعني

النوع لوجوب شركة الكثيرين المختلفين في الحقايق في الجنس دون النوع واما الفصل فانه يكون مساويا

لنوع الذي يضاف الفصل اليه بانه فصل له ولا يجوز ان يكون اعم من النوع لاستحالة استفادة

التمييز من الاعم **المسئلة الخامسة** في الشخص **قال** والشخص من الامور الاعتبارية

فاذا نظر اليه من حيث هو امر عقلي وجد مشاركا لغيره من الشخصيات فيه ولا يتسلسل بل ينقطع

بانقطاع الاعتبار **اقول** الشخص من ثواني المعقولات ومن الامور الاعتبارية لا من العينية والا

لزم التسلسل ثم اذا نظر اليه من حيث هو امر عقلي كان مشاركا لغيره من الشخصيات في الشخص ولا

يتسلسل ذلك بل ينقطع بانقطاع الاعتبار وهذا كانه جواب عن سؤال مقدد وهو ان الشخص ليس من

الامور العينية والا لزم التسلسل لان افراد الشخصيات قد اشترك في مطلق الشخص فيحتاج الى شخص

اخر مغاير لما وقع به الاشتراك ولا يجوز ان يكون عدميتا لا فادته الامنياء ولا انه يلزم ان يكون الماهية

الشخصية عدمية لعدم احديتها لانه هو الفصل اي الشخص والجواب انه امر اعتباري عقلي ينقطع

بانقطاع الاعتبار **قال** اقاما به الشخص فقد يكون نفس الماهية فلا يتكرر وقد يستند الى المادة

المتشخصة بالاعراض الخاصة الحالة فيها **اقول** لما حقق ان الشخص من الامور الاعتبارية لا العينية

ولا يحصل الشخص بانضمام كل عقل الى مثله والتميز بغير الشخص ويجوز امتياز كل من الشئين بالآخر والمتشخص

قد لا يعتبر
مشاركته الكل
قد يكون اذيا
فيتميز الشخص
المندرج تحت
غير متميز و
الشخص بغير
الوحدة التي
هي عبارة عن
عدم الانقسام
وهي تغاير
الوجود لصدقه
على الكثير من
حيث هو كثير
بخلاف الوحدة
وتساوقه

بما يشبه
الاشياء

شرع في البحث عن علة الشخص واعلم انه قد يكون نفس الماهية المتشخصة قد يكون غيرها اما الاول
فلا يمكن ان يتكرر نوعه في الخارج فلا يوجد منه البتة الا شخص واحد لان الماهية علة لذلك الشخص
فلو وجدت مع غيره انفكت العلة عن العلول هذا خلف واما الثاني فلا بد له من مادة قابلة للتكثير
وتلك المادة متشخصة بانضمام اعراض خاصة اليها تحل فيها مثل الكم المعين والكيف المعين والوضع المعين
وباعتبار تشخص تلك المادة تشخص هذه الماهية الحالة فيها **قال** ولا يحصل الشخص بانضمام كل عقل
الى مثله **اقول** اذا قيد الكل العقلي بالكل العقلي لا يحصل التجزئية فانا اذا قلنا لزيد انه انسان فغير
شركة فاذا قلنا العالم الزاهد بان فلان الذي يتكلم يوم كذا في موضع كذا الميرزا احتمال الشركة فلا يكون
جزئيا وانما قيدنا بالعقل لا نه ليس في الخارج شركة ولا كلفة **قال** والتميز بغير الشخص ويجوز
امتياز كل من الشئين بالآخر **اقول** الشخص للشيئ انما هو في نفسه وامتيازها انما هو له باعتبار
القياس الى ما يشاركه في معنى كلي بحيث لو لم يشاركه غير لما احتياج الى متميزا يد على حقيقة مع انه تشخص
فالتميز والشخص متغايران ويجوز ان يمتاز كل واحد من الشئين بصاحبه لا بامتيازها فلا دور **قال**
والمتشخص قد لا يعتبر مشاركا والكل قد يكون اذيا فيتميز والشخص المندرج تحت غير متميز **اقول**
لما ذكرنا ان الشخص والتميز متغايران بين ههنا عدم العموم المطلق بينهما وذلك لان كل واحد منهما يصدق
الاخر ويصدقان معا على شئ ثالث وكل شئين هذا شاهنا فيدنهما عموم من وجه واما صدق الشخص
بدون التميز ففي الشخص الذي لا يعتبر مشاركا لغيره وان كان لا بد له من المشاركة في نفس الامر ولو في
الاعراض العامة واما صدق التميز بدون الشخص ففي الكل اذا كان جزئيا اذيا يندرج تحت كلي
اخر فانه يكون ممثلا عن غيره وليس بمشخص واما صدقهما على شئ واحد ففي الشخص المندرج تحت غير
اذا اعتبر اندراجها فانه متشخص ومتميز **مسألة السادسة** في البحث عن الوحدة والكثرة
قال والشخص بغير الوحدة التي هي عبارة عن عدم الانقسام **اقول** الوحدة عبارة عن كون
المعتول غير قابل للقسمه من حيث هو واحد وهو مغاير للشخص لان الوحدة قد تصدق على الكل غير
المتشخص وعلى الكثرة نفسها من دون صدق الشخص عليها **قال** وهي تغاير الوجود لصدقه على
الكثير من حيث هو كثير بخلاف الوحدة وتساوقه **اقول** قد ظن قوم ان الوجود والوحدة عبارتان
عن شئ واحد لصدقهما على جميع الاشياء وهو خطأ فانه لا يلزم من الملازمة اتحاد الدليل على
تغايرهما ان الكثير من حيث انه كثير يصدق عليه وجود وليس بواحد فالوجود غير الواحد من
الشكل الثالث نعم الوحدة تساوق الوجود وتلازمه كل موجود فهو واحد والكثرة يصدق عليها

ولا يمكن تعريفها إلا باعتبار اللفظ وهي الكثرة عند العقل والخيال يستويان في كون كل منهما اعرف بالانقسام

ولست الوحدة
امر عينيا بل
هي من ثواني
المعقولات وكذا
الكثرة وتقابلها
لاضافة العلية
والمعلولية و
المكيالية و
المكيالية لا
لتقابل جوهر
بينهما

الواحد لا من حيث هي كثرة على معنى ان الوحدة يصدر على العارض اعني الكثرة لا على ما عرضت له
الكثرة وكذلك كل واحد هو موجود دائما في الاعيان او في الازدهان فهما متساويان في زمان المسألة
السابعة ان الوحدة غنية عن التعريف **قال** ولا يمكن تعريفها إلا باعتبار اللفظ **اقول**
الوحدة والكثرة من المتصورات البديهية فلا يحتاج في تصورهما الى اكتساب فلا يمكن تعريفها إلا
باعتبار اللفظ بمعنى ان تبدل لفظا بلفظ اخر اوضح منه لا انه تعريف معنوي **قال** وهي الكثرة
عند العقل والخيال يستويان في كون كل منهما اعرف بالانقسام **اقول** الوحدة والكثرة عند العقل
والخيال يستويان في كون كل منهما اعرف من صاحبه بالانقسام فان الوحدة اعرف عند العقل
والكثرة اعرف عند الخيال لان الخيال يدرك الكثرة او لا ثم العقل ينزع منها امرا واحدا والعقل يدرك اعم
الامور او لا وهو الواحد ثم ياخذ بعد ذلك في التفصيل فقد ظهر ان الكثرة والوحدة متساويان
في كون كل واحد منهما اعرف من صاحبه لكن بالانقسام فان الكثرة اعرف عند الخيال والوحدة اعرف
عند العقل فقد انقسم العقل والخيال وصفا لا عرفية لهما فاذا حاولنا تعريف الوحدة عند الخيال
عرفناها بالكثرة واذا حاولنا تعريف الكثرة عند العقل عرفناها بالوحدة **المسألة الثامنة**
في ان الوحدة ليست ثابتة في الاعيان **قال** وليست الوحدة امر عينيا بل هي من ثواني المعقولات
وكذا الكثرة **اقول** الوحدة ان كانت سلبية لم تكن سلبا اي شيء كان بل سلب تقابلها اعني
الكثرة فالكثرة ان كانت عدمية كانت الوحدة عدم ما للعدم فيكون ثبوتية وان كانت وجودية كان
بمجموع العدميات امر وجوديا وهو محال وان كانت ثبوتية فان كانت ثابتة في الخارج لزم التسلسل
وان كانت ثابتة في الذهن فهو المطلوب فاذا ان الوحدة امر عقلي اعتباري تحصل في العقل عند
فرض عدم انقسام المحقق وهي من المعقولات الثانية العارضة للمعقولات الاولى وكذا الكثرة
لانه لا يمكن ان يتصور وحدة او كثرة قائمة بنفسها انما يتصور عارضة لغيرها **المسألة التاسعة**
في التقابل بين الوحدة والكثرة **قال** وتقابلها لاضافة العلية والمعلولية والمكيالية و
المكيالية لا لتقابل جوهر بينهما **اقول** ان الوحدة وان كانت تقابل جميع الاشياء حتى الكثرة
نفسها لكنها لا تجتمع الكثرة في موضع واحد بالقياس الى شيء واحد فان موضوع الكثرة من حيث
صدق الكثرة عليه لا يمكن صدق الوحدة عليه فينهما تقابل قطعا اذا عرفت هذا فتقول انك
ستعلم ان اصناف التقابل اربعة تقابل السلب والايجاب والعدم والملكية او التضائف والتضام
وليس بين الكثرة والوحدة تقابل جوهرية اي ذاتي يستند الى ذاتيهما بوجه من الوجوه الا بغيره لا

ثم معروضها قد يكون واحداً فله جهاً بالضرورة فجهة الوحدة ان لم تقوم جهة الكثرة ولا تعرض لها فالوحدة عرضية وان عرضت كانت موضوعاً

او محمولاً عارضة
لموضوع واحد
او بالعكس ان
قومت
فوحدة جنسية
او نوعية او
فصلية وقد
يتغير موضوع
بمجرد عدم الانقسام
لا غير حدة
شخصية يقول
مطلق والآن نقطة
ان كان له مفهوم
زايد ذو وضع
او مفارق ان
لم يكن ذا وضع
فهذا ان لم يقبل
القسمه والا
فهو مقدار
او جسم بسيط
او مركب

الوحدة مقومة للكثرة ومبدأ لها وهما بثوتيتان فليس بسلب انجاب لا عدم وملكة ولا متضائفين
لان المقوم متقدم والمضاييف مصاحب ولا متضادين لا متناع تقوم احدا الضدين بالاخر فلم ينبق
بينهما الا تقابل عرضي هو باعتبار عرض العلوية والمعلولية والمكيالية والمكيالية العارضتين لها فان
الوحدة علة للكثرة ومكيال لها الكثرة معلولة ومكيلة بينهما هذا النوع من التضاييف فكان التقابل
عرضياً لا ذاتياً **المسألة العاشرة** في انقسام الوحدة **قال** ثم معروضها قد يكون واحداً
فله جهتان بالضرورة فجهة الوحدة ان لم تقوم جهة الكثرة ولا تعرض لها فالوحدة عرضية وان عرضت
كانت موضوعات او محمولات عارضة لموضوع واحد او بالعكس وان قومت فوحدة جنسية او نوعية
او فصلية وقد يتغير موضوع بمجرد عدم الانقسام لا غير وحدة شخصية يقول مطلق والا نقطة ان
كان له مفهوم زائد ذو وضع او مفارق ان لم يكن ذا وضع فهذا ان لم يقبل القسمة والا فهو مقدار
او جسم بسيط او مركب **اقول** قدما ان الوحدة والكثرة من المعقولات الثانية العارضة للعقول
الاولى اذا عرفت هذا فموضوعها اعني المعروض اما ان يكون واحداً او كثيراً فان كان واحداً كانت
جهة وحدته غير كثيرة بالضرورة لاستحالة كون الشيء الواحد واحداً وكثيراً واذا ثبت انه ذو جهتين
فاما ان يكون جهة الوحدة مقومة لجهة الكثرة اولا فان لم يكن مقومة فاما ان يكون عارضة لها اولا
فان لم يكن عارضة فهي الوحدة بالعرض كما يقول نسبة الملك الى المدينة كنسبة الزمان الى السفينة
وكذلك حال النفس الى البدن كحال الملك الى المدينة فانه ليس هناك نسبة واحدة بل هما نسبتان
وحالتان فالوحدة فيهما عرضية وان كانت الوحدة عارضة للكثرة فانقسمت الى ثلاثة احدها ان يكون
موضوعات كما يقول الانسان هو الكاتب فان جهة الوحدة هنا هي الانسانية هي موضوع الثاني ان
يكون محمولات عرضت لموضوع واحد كقولنا الكاتب هو الضاحك فان جهة الوحدة ما هو موضوع
لها اعني الانسان الثالث ان يكون موضوعات لمحمول واحد كقولنا القطن هو الثلج فان جهة الوحدة
هي صفة لهما اعني البياض واما ان كانت جهة الوحدة مقومة لجهة الكثرة فهي جنس ان كانت مقولة
على كثرة مختلفة بالحقايق في جواب ما هو نوع ان كانت الحقايق متفقة وفصل ان كانت مقولة في
جواب ايها في جوهره وان كان موضوعها كثيراً اعني يكون موضوع الوحدة شخصياً واحداً فاما ان يكون
ذلك الموضوع هو موضوع مجرد عدم الانقسام لا غير اعني ان يكون وجود ذلك الشخص هو انه شيء غير
منقسم وليس له مفهوم وراء ذلك وهو الوحدة نفسها او يكون له مفهوم اخر فان كان ذا وضع فهو
النقطة والا فهو العقل والنفس هذا ان لم يقبل القسمة وان كان الموضوع للوحدة قابلاً للقسمة فاما

وبعض هذه اولى من بعض بالوحدة وهو على هذا النحو والوحدة في الوصف العرضي والذاتي يتغير اسمها بتغير

المضاف اليه

والا اتحاد حال

فالله هو يستد

جهتا تغاير

واحد على ما

سلف الوحدة

مبدأ العدد

المتقوم بها لا

غير اذا اضيف

اليها مثلاً حصلت

الاثنية

الوحدة

وهي نوع من

العدد ثم يحصل

انواع لا يتناهى

بتزايد واحد

مختلفة الحقائق

هي انواع العدد

ان يكون اجزائه متساوية لكلاً اولاً والاول هو المقدار ان كان قبوله للاقسام لذاته والافيهو الجسم
البسيط والثاني الاجسام المركبة **قال** وبعض هذه اولى من بعض بالوحدة **اقول** الواحد من المعاني
المقول على ما تحتبه بالتشكيك فان بعض افراده اولى من بعض الواحد باسمه فان الوحدة الحقيقية اولى
بالواحد من العرضية والواحد بالشخص اولى به من الواحد بالنوع وهو اولى به من الواحد بالجنس
الوحدة من اقسام الواحد اولى به من غيرها وهذا ظاهر **قال** وهو هو على هذا النحو **اقول**
الطوهوان يكون للكثير من وجه فقياس الطوهو قياس الوحدة كما يقال الوحدة اما في وصف عرضي او ذاتي
كذلك الطوهو باجملة اقسام الواحد هي اقسام الطوهو لكن مع الكثرة فلا يعرض للشخص الواحد **قال**
والوحدة في الوصف العرضي والذاتي يتغير اسمها المضاف اليه **اقول** فان الوصف
العرضي وهو المضاف اليه الوحدة ان كان كقياسي مشابهاً وان كان في الكم سمي مساواة وان
كان في الاضافة سمي مناسبتاً وان كان في الخاصة سمي مشاكلة وان كان في اتحاد الاطراف سمي مطابقة
وان كان في اتحاد وضع الاجزاء سمي موازاة وباقي الاعراض ليس لها اسماء خاصة واما الوصف الذاتي
الذي يضاف اليه الوحدة ايضا ان كان في الجنس سمي بجانسة وان كان في النوع سمي بماثلة **قال**
والا اتحاد محال فهو هو يستدعي جهتا تغاير واتحاد على ما سلف **اقول** اتحاد الاثنين غير معقول
لاهما بعد الاتحاد ان ابقاها اثنان وان عدما فلا اتحاد وان عدم احدهما دون الاخر فلا اتحاد
لاستحالة اتحاد المعدوم بالموجود وليس قولنا هو اتحاد مطلقاً بل معناه ان الاثنين يتحدان من
وجه ويتغيران من وجه بمعنى ان الشيء الذي يقال له احدهما يقال له الاخر **قال** والوحدة
مبدأ العدد المتقوم بها لا غير **اقول** هنا بحثان الاول ان الوحدة مبدأ العدد فان العدد
انما يحصل منها ومن فرض غيرها من نوعها فانك اذا عقلت وحدة عقلت اثنية ولهذا تبته ايضا
على انها ليست عدد الثاني ان العدد انما يتقوم بالذات لا غير فليست العشرة متقومة بخمسة وخمسة
ولا بستة واربعة ولا بسبعة وثلاثة ولا بثمانية واثنين بل بالواحد عشر مرات وكذلك كل عدد فان قوله
من الوحدة التي يبلغ جملتها ذلك النوع ويكون كل واحدة من تلك الوحدات جزءاً من ماهيتها فانه ليس
تركيب العشرة من الخمسين اولى من تركيبها من الستة والاربعة وغيره من انواع الاعداد التي تحتها
ولا يمكن ان يكون الكل مقوماً للحصول الا كقضاء بنوع واحد من التركيب الى هذا اشار ارسطو بقوله
لا تحسبن ان ستة ثلاثان بل ستة مرة واحد **قال** واذا اضيف اليها مثلاً حصلت الاثنية
وهي نوع من العدد ثم يحصل انواع لا يتناهى بتزايد واحد واحد مختلف الحقائق هي انواع العدد

وكل واحد منها امرا اعتباري يحكم به العقل على الحقايق اذا انضم بعضها الى بعض في العقل انضماما بحسب الوحدة

قد يعرض لهما
ومقابلها و
ينقطع بانقطاع
الاعتبار وقد
يعرض لها شركة
فتخصص بالمشهور
وكذا المقابل

اقول اذا اضيف الى الوحدة هذا حصل لاثنين وهي نوع من العدد وقد ذهب قوم غير محققين الى ان الاثنين ليس من العدد لان الزوج الاول ولا يكون نوعا من العدد كالواحد الذي هو الفرد الاول وهذا خطأ لان خواص العدد موجودة فيه وتمثيله بالواحد لا يفيد اليقين ولا الظن فاذا انضم اليها واحد اخر حصلت لثلاثة وهي نوع اخر من العدد فاذا انضم اخر حصلت لاربعة وهي نوع اخر يخالف الاول وعلى هذا كلما زاد العدد واحد حصل نوع اخر من العدد وهذه الاعداد انواع مختلفة في الحقيقة لا تختلف في لوازمها كالضم والمنطقية واشباهها ولما كان التزايد غير متناه بل كل مرتبة يعرضها العقل يمكن ان يزيد عليها واحد فيحصل عدد اخر يخالف لما تقدم بالنوع كانت انواع العدد غير متناهية **قال** وكل واحد منها امرا اعتباري يحكم به العقل على الحقايق اذا انضم بعضها الى بعض

في العقل انضماما بحسب **اقول** كل واحد من انواع العدد امرا اعتباري ليس بثابت في الاعيان بل في الازمان يحكم به العقل على الحقايق كافراد الانسان او الفرس او البحر وغيرها اذا انضم بعض تلك الافراد الى البعض سواء اتحد بعض في الماهية او اختلف فيها بل يوجد بحد الانضمام في العقل انضماما بحسب تلك النوع من العدد فانه اذا انضم واحد الى واحد حصل اثنان ولو انضمت حقيقة مع حقيقة مع ثلاثة حصلت لثلاثة وهكذا وانما لم يكن العدد ثانيا في الخارج لانه لو كان كذلك لكان عرضا قايما بالمحل لا استحالة جوهرية واستقلاله في القيام بنفسه لانه لا يعقل الاعراض الغيرة فذلك الغير اما ان يكون له وحدة باعتبارها محل فيه العرض الواحد ولا يكون فان كان الاول فذلك الوحدة ان وجدت في الاحاد لزوم قيام العرض بالمحال المتعددة وان قام بكل واحد وحدة على حدة لم يكن لذلك المجموع وحدة باعتبارها يكون للعدد وقد فرض خلافه وان كان الثاني فالعدد اما ان يكون موجودا في كل واحد من الاجزاء وفي احدهما وعلى التقديرين يكون الواحد عددا هذا خلف **قال** والوحدة

قد يعرض لهما ومقابلها وينقطع بانقطاع الاعتبار **اقول** قد بينا ان الوحدة والكثرة من ثواني المعقولات فالوحدة تعرض لكل شيء يعرض العقل فيه عدم الانقسام حتى انها تعرض لنفس الوحدة فيقال وحدة واحدة لكن ينقطع بانقطاع الاعتبار ويعرض الوحدة ايضا لمقابلها فيقال كثرة واحدة **قال** وقد يعرض لها شركة فتخصص بالمشهور وكذا المقابل **اقول** الذي يفهم من هذا الكلام ان الوحدة قد يعرض لها الشركة مع غيرها من الوحدة في مفهوم عدد الانقسام اعني مفهوم مطلق الوحدة وذلك ان اخذت الوحدات متخصصة لموضوعاتها فان وحدة زيد يشارك وحدة عمرو في مفهوم كونها وحدة وحينئذ تخصص كل وحدة عن الاخرى بما يضاف اليه فان وحدة

وتضاف الى موضوعها باعتبارين والى مقابلها بثالث وكذا المقابل ويعرض له ما يستحيل عرضه لها من التقابل

المتنوع الى
انواع الاربع
اعني السلب
الايجاب هو
راجع الى القول
والعقد العد
والملكة وهو
الاول ما حوذا
باعتبار خصوصية
ما تقابل الضدين
وهما وجوديان
ويتعاكسان
جاء التقابل
هو وما قبله
في الحقيقة و
المشهورية
وتقابل
التضاييف

زيد يتخصص عن وحدة عمر وباضافتها الى زيد وزيد هو المضاف المشهور لانه واحد بالوحدة والوحدة
حقيقي فان الوحدة وحدة الواحد والواحد واحد بالوحدة وذات الواحد مضاف مشهورى اعني
ذات زيد وعمر وغيرهما فاذا اخذت الوحدة مضافة الى زيد تخصصت وامتازت عن وحدة عمر
وكذلك مقابل الوحدة اعني الكثرة فان عشرية الاناسى مساوية لعشرية الافراس في مفهوم لعشرية
والكثرة وانما يتمايزان بالمضاف اليه اعني الاناسى والافراس وهما المضافان المشهوريان وقد
يمكن ان يفهم من هذا الكلام ان مجرد الوحدة اعني نفس عدم الانقسام امر مشترك بين كل ما يطلق عليه
الواحد فليس واحد حقيقيا الا بالذات التي يصدق عليها انها واحدة اعني المشهورى فانها متميزة
عن غيرها فهي حق باسم الواحد فيخصص المشهورى بالواحد الحقيقي وكذا البحث الكثرة والاول السلب
قال وتضاف الى موضوعها باعتبارين والى مقابلها بثالث وكذا المقابل **اقول** اقرب ما
يمكن ان يفسر به هذا الكلام ان الوحدة وحدة الواحد اعني الموضوع لها الذي يقوم الوحدة به فلها
اضافة بهذا الاعتبار وهي عرض قائم بالموضوع فلها اضافة الحمول وهاتان اضافتان عرضت لها بالنسبة
الى موضوعها وتعرض لها اضافة ثالثة بالنسبة الى ما يقابلها اعني الكثرة وهي نسبة التقابل **مثله**
النسبة لثلاث تعرض لمقابل الوحدة اعني الكثرة **المسئلة الحادية عشر** في البحث عن التقابل
قال ويعرض له ما يستحيل عرضه لها من التقابل **اقول** يعنى به ان المقابل للوحدة اعني الكثرة
يعرض له ما يستحيل عرضه للوحدة وهو التقابل فان التقابل لا يمكن ان يعرض للواحد وانما يعرض
للكثير من حيث هو كثير ومفهوم التقابل هو عدم الاجتماع في شئ واحد في زمان واحد والعدم من
جهة واحدة **قال** المتنوع الى انواعه الاربع اعني السلب الايجاب وهو راجع الى القول والعقد
والعدم والملكة وهو الاول ما حوذا باعتبار خصوصية ما تقابل الضدين وهما وجوديان ويتعاكسان
هو وما قبله في الحقيقة والمشهورية وتقابل التضاييف **اقول** ذكر الحكماء ان اصناف التقابل
اربعة وذلك ان المتقابلين اما ان يكون احدهما وجوديا والاخر عدميا او يكونا وجوديين ولا يمكن
ان يكونا عدميين لعدم التقابل بين الامور العدمية اذ السلب مطلق انما يقابل ايجابا مطلقا
او خاص ولا يقابل سلب مطلق لانه نفسه ولا سلب خاص لانه جزئى تحته والسلب الخاص انما
يقابل ايجاب خاص لا سلب مطلق لانه جزئى له ولا سلب خاص لانما مقابلهما ان لم يتقابل لا فظن
انهما لا يتقابلان وكذلك ان يقابل لصدقهما الى غير المتقابلين وهذا كله ظاهر اذا ثبت هذا فتقول
اما ان يؤخذ باعتبار القول والعقل وبحسب الحقايق انفسها والاول هو يقابل السلب الايجاب

ويندرج تحت الجنس باعتبار عارض ومقولية عليها بالتشكيك واشدها فيه السلب برفع الذاتي فيكون منافاة

السلب أشد

كقولنا زيد كاتب زيد ليس بكاتب والثاني أمّا ان يكون أحدهما عدماً او يكونا وجوديين والاول هو تقابل
العدم والمملكة وهو يقارب تقابل السلب لايجاباً لكن لفرق بينهما ان السلب لا يجازي الاول مانحاً باعتبار مطلق والثاني مانحاً
باعتبار شئ واحد واعلم ان المملكة هو وجود الشئ في نفسه والعدم هو انتفاء تلك المملكة عن شئ من
شانه ان يكون له كالا عني والبصر وان كانا وجوديين فان عقل أحدهما بالقياس الى الآخر فهو يقابل
التضاييف كالبوة والبنوة والافهوي يقابل التضاد كالسواد والبياض واعلم ان يقابل التضاد
يعاكس تقابل عدم والمملكة في التحقيق والمشهورية وذلك لان الضدين في المشهور يطلقان على
كل وجوديين متقابلين لا يعقل أحدهما بالقياس الى الآخر في التحقيق على اخص من ذلك وهو ان يقيد
ما ذكر بان يكون بينهما غاية التباعد فالسواد والحمرة ضدان بالمعنى الاول والثاني واما تقابل العدم
والمملكة فيطلق العدم فيه بحسب التحقيق على عدم شئ عن شئ وبحسب الشهرة على معنى اخص من ذلك
وهو ان الشئ بان يكون نوعاً او جنساً قريباً او بعيداً على اختلاف التفسير فيقال هو عدم شئ عما
من شانه ان يكون له بحسب نوعه او جنسه القريب فعدم البصر عن الخياط عدم ملكة بحسب المعنى
الاول وسلب بالمعنى الثاني فقد ظهر ان يقابل الضدين بحسب التحقيق اخص من بحسب الشهرة و
يقابل العدم والمملكة بالعكس قال ويندرج تحت الجنس باعتبار عارض **اقول** لما بين انقسام
التقابل الى الانواع الاربعة حتى صار كالجنس لها ذكران مطلق التقابل يندرج تحت احد انواعه اعني
التضاييف فان التقابل من حيث هو تقابل نوع من التضايف وذلك لان المقابل لا يعقل الا مقيساً
الى غير لكن باعتبار عروض التقابل فان المقابل لا من هذه الحيثية قد لا يكون مضائفاً فان ذات
السواد وذات البياض لا باعتبار التقابل ليسا من المتضائفين فاذا اخذ السواد مقابلاً للبياض
كان نوعاً من المضاف المشهورى فقد ظهر ان الجنس اعني المقابل من حيث هو مقابل يندرج تحت
التضايف باعتبار عروض التقابل ولا استبعاد في ان يكون الشئ اخصاً ومساوياً من نوعه باعتبار عارض
يبرهن **قال** مقولية عليها بالتشكيك واشدها فيه السلب **قول** لتقابل على اصناف الاربعة لا بالسوية بل
بالتشكيك فان تقابل الضدين أشد في التقابل من يقابل السلب لايجاباً وذلك لان ثبوت الضد يستلزم ثبوت الامر
وهو الاخص منه دون العكس فهو أشد في العناد للامر من سلبه قيل ان يقابل السلب لايجاباً أشد من يقابل
التضاد لان الخير لذاته خير وهو ذاتي وانه ليس بشئ وانه عرضي اعتقاد انه بشر يرفع العرضي وانه
ليس بخير **قال** برفع الذاتي فيكون منافاة السلب أشد **اقول** ويقال للاول تناقض
ويحقق في القضايا بشرائط ثمانية يقابل السلب والايجاب ان اخذ في المفردات كقولنا زيد لا زيد

هذا في القضايا الشخصية اما المحصورة فيشترط تاسع وهو الاختلاف فيه فان الكلية ضد الكلية والجزئيان

صادقتان
وفي الموجهات
عاشرو هو
الاختلاف
في الجهة ايضا
بحيث لا يمكن
اجتماعهما صدقا
ولا كذبا

فهو تقابل لعدم والملكه وان اخذ في القضايا يسمى تناقضا كقولنا زيد كاتب ليس بكاتب وهو انما
يتحقق في القضايا ثمانية شرايط الاول وحدة للموضوع فهما فلو قلنا زيد كاتب وعمر ليس بكاتب لم يتنا
وصدقنا معا الثاني وحدة المحمول فلو قلنا زيد كاتب زيد ليس بنجار لم يتنا قضا معا الثالث وحدة
الزمان فلو قلنا زيد موجود الان زيد ليس موجود امس امكن صدقهما الرابع وحدة المكان فلو قلنا
زيد موجود في الدار زيد ليس موجود في السوق امكن صدقهما الخامس وحدة الاضافة فلو قلنا
زيد اب اي المخال ليس باب اي العسر امكن صدقهما السادس وحدة الكل والجزء فلو قلنا الزنجي
اسود اي بعض الزنجي ليس باسود اي ليس كل اجزائه كذلك امكن صدقهما السابع وحدة الشرط فلو قلنا
الاسود قابض للبصر اي بشرط السواد والاسود ليس بقابض للبصر لا بشرط السواد امكن صدقهما
الثامن وحدة القوة والفعل فلو قلنا الخمر في الدن مسكرا بالقوة الخمر في الدن ليس بمسكرا بالفعل
لم يتنا قضا وصدقنا معا **قال** هذا في القضايا الشخصية اما المحصورة فيشترط تاسع وهو الاختلاف

فيه فان الكلية ضد الكلية والجزئيان صادقان **اقول** اعلم ان القضية اما شخصية او مسورة
او مضملة وذلك لان الموضوع ان كان شخصيا كريد سميت القضية شخصية وان كان كلييا يصدق على
كثيرين فاما ان يتعرض للكلية والجزئية فيه اولا والا اول هو القضية المسورة كقولنا كل انسان
حيوان وبعض الاحيان ولا يشئ من الانسان بحجر وبعض الانسان ليس بكاتب والثاني هو المهمل
كقولنا الانسان ضاحك وهذه في قوة الجزئية فالبحث عن الجزئية يعني عن البحث عنها اذا عرفت
هذا فنقول هذه الشرايط في القضية الشخصية اما المحصورة فلا بد فيها من شرط تاسع وهو الاختلاف
في الكم فان الكليتين متضادتان لا يصدقان ويمكن كذبهما كقولنا كل حيوان انسان لا شئ من الحيوان
بانسان اما الكلية والجزئيان قد يصدقان كقولنا بعض الحيوان انسان وبعض الحيوان ليس بانسان
والجزئية فلا يمكن صدقهما البتة ولا كذبهما كقولنا كل انسان حيوان وبعض الانسان ليس بحيوان فهما
المتناقضان **قال** وفي الموجهات عاشرو هو الاختلاف في الجهة ايضا بحيث لا يمكن اجتماعهما صدقا

ولا كذبا **اقول** لا بد في القضايا الموجهة من الاختلاف في الجهة بحيث لا يمكن صدقهما ولا كذبهما
وبعني بالجهة كيفية القضية من الضرورة والدوام والامكان والاطلاق فانها لو لم يتخاها في الجهة امكن
صدقهما او كذبهما كما يمكن فاهما يصدقان مع الشرايط التسعة كقولنا بعض الانسان كاتب
بالامكان لا شئ من الانسان بالامكان بكاتب كالضرورة فاهما يكذبان كقولنا بعض الانسان
بالضرورة كاتب لا شئ من الانسان بالضرورة كاتب ليس مطلق الاختلاف في الجهة كافيا في التناقض

وإذا قيد العدم بالملكة في القضايا سميت معدولة وهي تقابل الوجودية صدقاً لا مكاناً عند الموضوع فيصدق مقابلها وقد يستلزم الموضوع أحد الضدين بعينه أو لا بعينه ولا يستلزم شيئاً عنها عند الخلو أو لا تصنف بالوسط ولا يعقل الواحد ضدان وهو متفتق عن الاجناس وشرطه في الانواع باتحاد الجنس وجعل الجنس والفصل واحدة

ما لم يكن اختلافاً لا يمكن اجتماعهما معاً فان الممكنة والمطلقة المتخالفين كما وكيف لا يتناقضان كما بين الممكنين اما الممكنة والضرورية اذا اختلفتا كما وكيفيا فانهما متناقضان وكذا المطلقة الدائمة **قال** وإذا قيد العدم بالملكة في القضايا سميت معدولة وهي تقابل الوجودية صدقاً لا مكاناً عند الموضوع فيصدق مقابلها **اقول** لما ذكرنا من احكام التناقض شرع في بيان حكم من احكام تقابل العدم والملكة وهو ان العدم اذا اعتبر في القضايا سميت لقضية معدولة وهو ما يتأخر فيها حرف السلب عن الربط كقولنا زيد هو ليس بكاكب وهي تقابل الوجودية في الصدق لا متناع صدق الكتابة وعدمها على موضوع واحد في وقت واحد من جهة واحد ويجوز كذا لهما معاً عند الموضوع اذا كذا حينئذ صدق مقابل كل واحد منهما فيصدق مقابل الموجبة المعدولة وهي السالبة المعدولة ومقابل الموجبة المحصلة وهي السالبة المحصلة لا مكان صدق السلب في الطرفين عن الموضوع المتفتق **قال** وقد يستلزم الموضوع احداً للضدين بعينه ولا بعينه ولا يستلزم شيئاً منهما عند الخلو ولا تصنف بالوسط **اقول** هذه احكام التضاد وهي اربعة الاول ان احداً للضدين بعينه قد يكون لازماً للموضوع كسواد القار وقد لا يكون فاما ان يكون احدهما لا بعينه لازماً كالقبح والمرض للبدن او لا يكون فاما ان يخلو عنهما معاً كالفلك النحالي عن الحرارة والبرودة او متصف بالوسط كالفاتر **قال** ولا يعقل للواحد ضدان **اقول** هذا حكم ثان للتضاد وهو انه لا يفرض بالتسوية الى شئ واحد الا الواحد فلا تضاد الواحد اذا ضاد اثنين فاما بجهة واحدة او بجهتين فان كان بجهة واحدة فهو المطلوب هو ان ضد الواحد واحد هو ذلك القدر المشترك بينهما وان كان بجهتين كان ذلك وجوهاً من التضاد لا وجههاً واحداً وليس البحث فيه **قال** وهو متفتق عن الاجناس **اقول** هذا حكم ثالث للتضاد وهو انه متفتق عن الاجناس ولا ينتقض بالخير والشر لانهما ليسا جنسين ولا ضدّين من حيث ذاتهما بل تقابلهما من حيث الكاليتة والنقص **قال** وشرطه في الانواع باتحاد الجنس **اقول** هذا حكم رابع للتضاد العارض للانواع وهو ان دلج تلك الانواع تحت جنس واحد اذ لا ينتقض بالشماعة والتهور لان يقابلها من حيث الفضيلة والوزيلة العارضان لا من حيث ذاتهما **قال** وجعل الجنس والفصل واحدة **اقول** الجنس والفصل في الخارج شئ واحد لانه لا يعقل حيوانية مطلقة موجودة بانفرادها انضمت اليه اليه الناطقية وصارت انساناً بل الحيوانية في الخارج هي الناطقية وجودها واحد وهذه قاعدة قد مضى تقريرها والذي يخطر لنا ان الغرض يذكرها هنا الجواب عن اشكال ورد على اشتراط دخول الضدين

ومادية وصورية
وغائية للفاعل
مبدأ التأثير
وعند وجوده
بجميع جهات

العلم
بجميع جهات

التأثير يجب
وجود المعلول
ولا يجوز مقارنته
العدم
ولا يجوز مقارنته
المعلول وان
جاز في المعد

تحت جنس واحد وتقريره ان كل واحد من الضدين قد اشتمل على جنس وفصل والجنس لا يقع به التضاد لانه واحد
فيهما وان وقع التضاد فاما يقع بالفصول لكن الفصول لا يجب ان يندرجا تحت جنس واحد الا لزم التسلسل
فلا تضاد حقيقي في النوعين بل في الفصيلين الذين لا يجب دخولهما تحت جنس واحد وتقريره الجواب ان الفصل
والجنس واحد في الاعيان وانما يتميزان في العقل فجعلها واحدا هو النوع وكان التضاد عارضا في الحقيقة
للاصناف لا للفصول الاعتبارية لان التضاد انما هو في الوجود لا في الامور المتعلقة فهذا ما فهمته من

هذا الكلام ولعل غير يفهم منه غير ذلك **قال الفصل الثالث في العلة والمعلول وكل شيء**

يصدر عن امر اما بالاستقلال او بالانضمام فانه علة لذلك الامر والمعلول **اقول** لما فرغ من البحث
عن لواحق الماهية شرع في البحث عن العلة والمعلول لانما من لواحق الماهية وعوارضها وهما من الامور
العامة ايضا ونفس اعتبارا العلية والمعلولية من المعقولات الثانية ومن انواع المضاف وفي هذا
الفصل مسايل الاولى في تعريف العلة والمعلول وهما وان كانا من المنصورات القطعية لكن قد تعرض
اشتباه ما فنذكر على سبيل التنبه والتميز ما يزيل ذلك الاشتباه فاذا فرضنا صدور شيء عن غيره كان
الصادر معلولا والمصدر عنه علة سواء كان الصادر على سبيل الاستقلال كما في العلة التامة
او على سبيل الانضمام كجزء العلة فان جزء العلة شيء يصدر عن امر اخر كجزء العلة على سبيل الاستقلال
فهو داخل في الحد **المسئلة الثانية في اقسام العلة قال** وهي فاعلية ومادية وصورية

وغائية **اقول** العلة هي ما يحتاج الشيء اليه وهي اما ان تكون جزء من المعلول او خارجة عنه الاولى
اما ان تكون جزء يحصل به الشيء بالفعل او بالقوة والاول الصورة والثاني المادة وان كانت خارجة
فاما ان يكون مؤثرة او يقف لتأثير عليها فالاول فاعل والثاني غائية **المسئلة الثالثة في احكام**

الفاعلية **قال** فالفاعل مبدأ التأثير وعند وجوده بجميع جهات التأثير يجب وجود المعلول **اقول**
الفاعل هو المؤثر والغاية مالا جله الاثر والمادة والصورة جزاء واذا وجد المؤثر بجميع جهات التأثير وجب
وجود المعلول لانه لو لم يجب لجاز وجود الاثر عند وجود الجهات باجمعها وعدم تخصيص وقت لوجوده
اما ان يكون لامر زائد او لا يكون فان كان الاول لم يكن المؤثر المفروض ولا تاما هذا خلف وان كان

الثاني لزم ترجيح احد طرفي الممكن على الاخر لا لمرجح وهو مح **قال** ولا يجب مقارنة العدم **اقول**
ذهب قوم الى ان التأثير انما يكون لما سبق بالعدم وهو على الاطلاق غير سديد بل المؤثر ان كان
مختارا وجب فيه ذلك لان المختار انما يفعل بواسطة القصد وهو انما يتوجه الى شيء معدوم وان كان
موجبا لم يجب فيه ذلك **قال** ولا يجوز بقاء المعلول وان جاز في المعد **اقول** ذهب قوم غير محققين الى ان يحتاج

ومع وحدة نتجدا المعلول ثم يمرض الكثرة باعتبار كثرة الاضافات وهذا الحكم تنعكس على نفسه وفي الوحدة النوعية

لا عكس
والنسبتان من ثواب
المعقولات و
بينهما مقابلة
التضاييف

الاثر الى المؤثر انما هو ان حدوثه فاذا اوجد الفاعل ^{الفعل} استغنى الفعل عنه فجاز بقاءه بعده وتمثلوا في ذلك
بالبناء الباقي بعد البناء وغيره من الاثر وهو خطأ لان علة الحاجة وهي الامكان ثابتة بعد اليجاد فثبت
الحاجة والبناء ليس علة مؤثرة في وجود البناء الباقي وانما حركته علة لحركة الاحجار ووضعها على نسبت
معينة ثم بقاء الشكل معلول لامر اخر هذا في العلة الفاعلية اما العلة المعدة فانها تعدم وان كانت معلولا لها
موجودة كالحركة المعدة للوصول والحركة **قال** ومع وحدة نتجدا المعلول **اقول** المؤثر ان كان
نختار اجاز ان يتكثر اثره مع وحدته وان كان موجبا ذهب لاكثر الى استحالة تكثر معلوله باعتبار واحد
واقوى حججه ان نسبة المؤثر الى احدي الاثرين مغايرة النسبة الى الاخر وان كانت النسبتان جزئية كان
مركبا والالتسلسل وهي عندي ضعيفة لان نسبة التأثير والصدور يستحيل ان يكون وجودية والا لزم
التسلسل وان كانت من الامور الاعتبارية استحالة هذه القسمة عليها **قال** ثم يمرض الكثرة
باعتبار كثرة الاضافات **اقول** لما بين ان العلة الواحدة لا يصدر عنها الا معلول واحد لزم ان يكون
الموجودات باسرها في سلسلة واحدة بحيث يكون اي موجود فرضه علة لاي موجود فرضه معلولا
له اما فرعية او بعيد فلا يوجد شيان يستغني احدهما عن الاخر والوجود يكذب بهذا فوجب وقوع كثرة
في المعلول الاول غير حقيقته بل اضافية يمكن ان يتكثر بها التأثير قالوا لان المعلول الاول بالنظر الى
ذاته ممكن وبالنظر الى علته واجب وله مناهية ووجود مستفاد من فاعله وهو يعقل ذاته لتجده ويعقل
مبداه وهذه جهات كثيرة اضافية يقع بها التكثير ولا يسلم وحدته ويصدر عنه باعتبار كل جهة شيئا
وهذا الكلام عندنا في غاية السقوط لان هذه الجهات لا تصلح للتاثير لانها امور اعتبارية ومساوية
للتاثير لانها امور اعتبارية ومساوية لغيرها ولا يكون مشروطا فيه **قال** وهذا الحكم تنعكس على
نفسه **اقول** يريد بذلك ان مع وحدة المعلول يتجدا لعله وهو عكس الحكم الاول فلا يجمع على الاثر الواحد
مؤثران مستقلان بالتاثير لانه بكل واحد منهما واجب مستغن عن الاخر فيكون حال حاجة اليهما مستغنيا
عنهما هذا خلف **قال** وفي الوحدة النوعية لا عكس **اقول** اذا كانت العلة واحدة بالنوع كان
المعلول كذلك ولا يجب من كون المعلول واحد بالنوع كون العلة كذلك فان الاشياء المختلفة تشترك
في لازم واحد كاشتراك الحركة والشمس والنار في السخونة لان المعلول يحتاج الى مطلق العلة وتعتبر العلة
ما من جانب العلة لا المعلول **قال** والنسبتان من ثواب المعقولات وبينهما مقابلة التضاييف
اقول يعني ان نسبة العلية والمعلولية من المعقولات الثانية لاستحالة وجود شيء في الاعيان
هو مجرد علة او معلولية وان كان معروضهما موجودا وبينهما مقابلة التضاييف فان العلة علة للمعلول

وقد يجتمعان في الشيء الواحد بالنسبة الى امرين ولا يتعاكسان فيهما ولا يتراقى معروضاهما في سلسلة واحدة الى غير

والمعلول معلول للعلة وقد نبه بقوله وبينهما مقابلة التضائيف على امتناع كون الشيء الواحد بالنسبة الى شيء واحد علة ومعلولا وهو الدور المحال لان كونه علة يقتضي الاستغناء والتقدم وكونه معلولا يقتضي الحاجة والتأخر فيكون الشيء الواحد مستغنيا عن الشيء الواحد مقدما عليه متأخرا عنه هذا خلف **قال** وقد يجتمعان في الشيء الواحد بالنسبة الى امرين ولا يتعاكسان فيهما **اقول** قد يجتمع نسبة العلية والمعلولية في الشيء الواحد بالنسبة الى امرين فيكون علة لاحد الشئيين ومعلولا للاخر كالعلة المتوسطة فانها معلولة للعلة الاولى وعلة للمعلول الاخير لكن بشرط ان لا يكون ذلك الامران متعاكسا في النسبتين بان يكون علة الاولى معلولة للمعلول الاخير والمعلول الاخير علة لها والاعاد الدور المحال **المسئلة الرابعة** في ابطال التسلسل **قال** ولا يتراقى معروضاهما في سلسلة واحدة الى غير النهاية

لان كل واحد منهما ممتنع الحصول بدون علة واجبة لكن الواجب بالغير ممتنع ايضا فيجب وجود علة لذاتها **اقول** لما ابطال الدور شرع في ابطال التسلسل وهو وجود علل ومعلولات في سلسلة واحدة غير متناهية ونبه على الدعوى بقوله ولا يتراقى معروضاهما معروض العلية والمعلولية في سلسلة واحدة الى غير النهاية واجتج عليه بوجوه الاول ان كل واحد من تلك الجملة ممكن وكل ممكن ممتنع حصوله بدون علة الواجبة وكل واحد من تلك الاحاد ممتنع حصوله بدون العلة الواجبة ثم تلك العلة الواجبة ان كانت واجبة لذاتها فهو المطلوب لا نقطاع السلسلة وان كانت واجبة لغيرها كانت ممكنة لذاتها فكانت مشاركة لباقي الممكنات في امتناع الوجود بدون العلة الواجبة فيجب وجود علة واجبة لذاتها هي طرف السلسلة فيكون السلسلة منقطعة وفي هذا الوجه عندى نظر **قال** وللتطبيق بين جملة قد فصل منهما احاد متناهية واخرى لم يفصل منها **اقول** هذا هو الوجه الثاني من الوجوه الدالة على امتناع التسلسل وهو المسمى ببرهان التطبيق وهو دليل مشهور وتقريره اننا اخذنا جملة العلل والمعلولات الى ما لا يتناهي ووضعنا جملة ثم قطعنا منها جملة متناهية ثم اطبقنا احداً من الجملتين بالآخرى بحيث يكون مبدأ كل واحد من الجملتين واحداً فان استمرنا الى ما لا يتناهي كانت الجملة الزائدة مثل الناقصة هذا خلف وان انقطعت الناقصة تناهت ويلزم تناهي الزايدة لان ما زاد على المتناهي بمقدار متناه فهو متناه **قال** ولان التطبيق باعتبار النسبتين بحيث يتعدد كل واحد منهما باعتبارهما يوجب تناهيهما لوجوب ازدياد احدي النسبتين على الاخرى من حيث السبق **اقول** هذا وجه ثالث وهو راجع الى الثاني وهو برهان التطبيق لكن على وجه اخر استخرج المصنف مغايرة للنحو الذي ذكره القدماء وتقريره اننا اذا اخذنا العلل والمعلولات سلسلة واحدة غير متناهية فان كل واحد من تلك السلسلة

النهاية لان كل واحد منهما ممتنع الحصول بدون علة واجبة لكن الواجب بالغير ممتنع ايضا

متناهي
السلسلة

فيجب وجود علة لذاتها هي طرف وللتطبيق بين جملة قد فصل منهما احاد متناهية واخرى لم يفصل منها ولا ت التطبيق باعتبار النسبتين بحيث يتعدد كل واحد منهما باعتبارهما يوجب تناهيهما لوجوب ازدياد احدي النسبتين على الاخرى من حيث السبق

ولان المؤثر في المجموع ان كان بعض اجزائه كان الشيء مؤثرا في نفسه وعقله ولان المجموع له علة تامة وكل جزء ليس

علة تامة
اذا الجملة لا
يجب وكيف
يجب الجملة
بشيء هو محتاج
الى ما لا يتناهى
من تلك
الجملة ويتكافى
النسبتان
في طرفي
التقيض

علة باعتبار معلول باعتبار في صدق عليه النسبتان باعتبارين ويحصل له التعدد باعتبار النسبتين فان الواحد من تلك السلسلة من حيث انه علة مغاير له من حيث انه معلول فاذا طبقنا كل ما صدق عليه نسبة المعلولية على كل ما صدق عليه نسبة العلية واعتبرت هذه السلسلة من حيث كل واحد منها علة تارة ومن حيث كل واحد منها معلول اخرى كانت لعلل والمعلولات المتبائن بالاعتبار متطابقين في الوجود ولا يحتاج في مطابقهما الى توهم تطبيق ومع ذلك يجب كون العلة اكثر من المعلولات من حيث ان العلة سابقة على المعلولات في طرف المبدأ فاذا انقطع عن المعلولات قبل انقطاع العلة الزايدة عليها انما زادت بمقدار متناه فيكون الجملة ان متناهين **قال** ولان المؤثر في المجموع ان كان بعض اجزائه

كان الشيء مؤثرا في نفسه وعقله ولان المجموع له علة تامة وكل جزء ليس علة تامة اذا الجملة لا يجب به وكيف يجب الجملة بشيء هو محتاج الى ما لا يتناهى من تلك الجملة **أقول** هذا وجه رابع على ابطال التسلسل وتقريره انا اذا فرضنا جملة مركبة من علل ومعلولات الى ما لا يتناهى فتلك الجملة من حيث هي جملة ممكنة لتركبها من الاحاد الممكنة وكل ممكن له مؤثر فتلك الجملة مؤثر فاما ان يكون المؤثر هو نفس تلك الجملة وهو محال لا استحالة كوز الشيء مؤثرا في نفسه واما ان يكون خارجا عنها والخارج عن جملة الممكنات واجب فيقطع التسلسل واما ان يكون جزءا من تلك الجملة وهذا محال والا لزم كوز الشيء مؤثرا في نفسه وفي علة التي لا يتناهى وذلك من اعظم المحالات وايضا فان المجموع لا بد له من علة تامة وكل جزء ليس تامة اذا الجملة لا يجب به وكل جزء لا يصلح علة تامة للمجموع وكيف يجب الجملة بجزء من اجزائها وذلك الجزء محتاج الى ما لا يتناهى من تلك الجملة **المسئلة الخامسة** في مطابقة المعلول للعلة في الوجود والعدم **قال** ويتكافى النسبتان في طرفي التقيض **أقول** الذي يفهم من هذا الكلام ان نسبة

العلية كافية للنسبة المعلولية في طرفي الوجود والعدم بالنسبة الى معروضها على معنى ان نسبة العلية اذا صدق على معروض ثبوت كانت نسبة المعلولية صافرة على معروض ثبوت وبالعكس اذا صدق نسبة العلية على معروض عدم صدق نسبة المعلولية على معروض عدم وبالعكس وذلك يتم بتقرير مقدمته هي ان عدم المعلول انما يستند الى عدم العلة لا غير وبينا انه ان عدم المعلول لا يستند الى ذاته والا لكان متمنعا لذاته هذا خلف بل لا بد له من علة اما وجودية او عدمية والاول باطل لان وجود تلك العلة الوجودية ان لم تحيل شيء من اجزاء العلة المقضية الوجود المعلول ولا من شرائطها لزم وجود المعلول نظر الى تحقيق علة التامة وان اختلف شيء من ذلك لزم عدم المعلول فيكون عدم المعلول مستندا الى ذلك لعدم لا غير واذ تقررت هذه المقدمة فنقول العلة الوجودية يجب ان يكون معلولها وجوديا لانه لو كان عدميا لكان مستندا

٦١ والقبول والفعل متنافيان مع اتحاد النسبة لثنائي لازميها ويجب المخالفة بين العلة والمعلول ان كان المعلول

محتاجا لذاته
الى تلك العلة
والآفلا ولا
يجب صدأ حد
النسبتين على
المصاحب

الى عدم علة على ما قلنا لا الى وجود هذه العلة والمعلول الوجودي يستند الى علة الوجودية لا العدمية
لان تاثير المعدوم في الوجود غير معقول **المسئلة السادسة** في ان القابل لا يكون فاعلا
قال والقبول والفعل متنافيان مع اتحاد النسبة لثنائي لازميها **اقول** ذهب الاو ايد
الى ان الشئ الواحد لا يكون قابلا وفاعلا لشيء واحد وعبر عنه المصنف بقوله القبول والفعل متنافيان
يعني لا يجتمعان بل يتنافيان لكن مع اتحاد النسبة يعني ان يكون المفعول الذي يقع نسبة الفعل اليه
هو عينه المقبول الذي يقع نسبة القبول اليه ينافي لازميها وهو الامكان والوجوب ذلك لان
نسبة القابل الى المقبول نسبة امكان ونسبة الفاعل الى المفعول نسبة الوجوب فلو كان الشئ
الواحد مقبولا لشيء ومعلولا له ايضا ان يكون نسبة ذلك الشئ الى فاعله بالوجوب والامكان
هذا خلف **المسئلة السابعة** في نسبة العلة الى المعلول **قال** ويجب المخالفة بين
العلة والمعلول ان كان المعلول محتاجا لذاته الى تلك العلة والآفلا **اقول** العلة ان كان
معلولها محتاجا بما هيته اليها وجب كونها مخالفة لها لاستحالة تاثير الشئ في نفسه وان كانت علة
للتشخيصها كتعليل احد التارين بالآخرى وان المعلول لا يجب ان يكون مخالفا للعلة في الماهية ولا
يكون اقوى منها ولا مساويا عند فوات شرط او حضور مانع وتساويا لا مع ذلك والاحساس
بسخونة الاجسام الذاتية اشد من سخونة النار لعدم الانفصال بسرعة للزوجية ولبطو حركة اليد فيه لفظ **المسئلة**
الثامنة في ان مصاحب العلة ليس بعلة وكذا مصاحب المعلول ليس معلولا **قال** ولا يجب صدق احد النسبتين على
المصاحب **قول** يعني ان نسبة العلية لا يجب صدقها على ما يصاحب العلة ويلازمها فان مع العلة شرايط كثيرة ولو ازم
لا يدخل في العلية كحمة النار فانها لا تاثير بها في الاحراق وكذا ما يصاحب المعلول ويلازمه
لا يجب صدق نسبة المعلولية عليه قال الشيخ ابو علي بن سينا ان الفلك الحاوي يصاحب علة المحو
ولا يجب ان يكون متقدما بالعلة على المحوى لاجل مصاحبة لعة المحوى فقد جعل ما مع القبل ليس قبلا
ثم قال وجود الخلاء وعدم المحوى متقاربان فلو كان الحاوي علة للمحوى لكان متقدما عليه فيكون على ما
يصاحبه عنه وجود الخلاء فيكون وجود الخلاء متاخرا من حيث انه مصاحب للمتأخر وهذا يدل على ان
ما مع البعد يجب ان يكون بعدا فتوهم ان الشيخ اوجب ان يكون ما مع البعد بعدا من حيث
المعية والبعدية ولم يوجب ان يكون ما مع القبل قبلا وهذا فاسد لانه لا فرق بين ما مع القبل
وما مع البعد من حيث البعدية والمعية والقبلية والشيخ حكم في هذه الصور الخاصة وكل ما يساويها
بان ما مع البعد يجب ان يكون بعدا لتحقيق الملازمة الطبيعية بين عدم الخلاء ووجود المحوى بخلاف العقل

وليس الشخص من العنصریات علّة ذاتیة لشخص اخر منها والا لم يتناه الاشخاص ولا استغنائه عنه بغيره ولعد تقدّمه

ولتكا فوها ولبقا
احدهما مع عدم
صاحب الفعل
يقتصر الى تصور
جزئي يتخصص به
الفعل ثم ارادة
ثم حركة من
العضلات ليقع
من الفعل
والحركة الاختيارية
الى مكان تتبع
ارادة بحسبها
وجزيئات تلك
الحركة تتبع
تجذلات واردة
جزئية يكون
السابق من هذه
التخييلات علّة
للسبق من تلك
المعدة لحصول
تخييلات

والفلك المتبائنين بالذات والاعتبار **المسئلة التاسعة** في ان العناصر ليست عللا ذاتية بعضها لبعض **قال** وليس الشخص من العنصریات علّة ذاتیة لشخص اخر منها والا لم يتناه الاشخاص ولا استغنائه عنه بغيره **اقول** الشخص من هذا العناصر كنه النار مثلا ليس علّة ذاتیة لشخص اخر منها اي يكون علّة لوجوده والا لوجدت اشخاص لا يتناهي دفعة واحدة لان العلل الذاتية يصاحبها العلولات وايضا فان الشخص من العناصر ليستغنى عن الشخص الاخر بغيره اذ ليس شخص من اشخاص النار مثلا اولى بان يكون علّة لشخص اخر من بقية اشخاص النوع بل الشخص الذي هو معلول سبيله سبيل ساير الا شخاص في ان الشخص الذي هو العلّة ليس هو اولى بالعليه من الشخص الذي هو معلولة وما يستغنى عنه بغيره لا يكون علّة بالذات فهو اذن علّة بالعرض بمعنى انه معدّ **قال** ولعدم تقدمه **اقول** هذا وجه ثالث الى امتناع تعليل احدا الشخصين بالآخر وتقريره ان العلّة متقدّمة على المعلول بالذات والشخصا اذا كانا من نوع واحد استحال تقدم احدهما على الاخر تقدّم ذاتيا لان التقدم الذاتي ما يبقى للعلّة مع وجود المعلول لانه مقوم لها والتقدم بالزمان يبطل مع وجود المعلول لانهما اذا جمعا في زمان واحد فقد عدم تقدم ما فرض عليه **قال** ولتكا فوها **اقول** هذا دليل رابع وتقريره ان الماء والنار مثلا متكافيان في انه ليس النار اولى بان يكون علّة للماء من العكس والمتكافيان لا يصلح ان يكون احدهما علّة للاخر **قال** ولبقاء احدهما مع عدم صاحبه **اقول** هذا دليل خامس وتقريره انها تفرض علّة من شخصيات النار فقد يعدم وما تفرض معلولا يكون باقيا بعده ويستحيل بقاء العلّة منفكة عن المعلول **المسئلة العاشرة** في كيفية صدور الافعال منا **قال** والفعل منا يفتقر الى تصور جزئي يتخصص به الفعل ثم شوق ثم ارادة ثم حركة من العضلات ليقع من الفعل **اقول** القوة البشرية انما يفعل اثرها مع شعور وادراك على الوجه النافع علما ووظنا فافتقر الفعل الصادر عنها الى مباداة بكرة تصور لذلك الفعل الجزئي فان التصور الكلي لا يكون سببا لفعل جزئي لان نسبة كل كلي الى جزئياته واحدة فاما ان يقع كلها وهو محال ولا يقع شيء منها وهو المطلوب فلا بد من تصور جزئي يتخصص به الفعل فيصير جزئيا فاذا حصل التصور بالنفع الحاصل من الاثر اشتاقت النفس الى تحصيله فحصلت الارادة المجازية بعد التردد فحركت العضلات الى الفعل فوجد **قال** والحركة الاختيارية الى مكان تتبع ارادة بحسبها وجزيئات تلك الحركة تتبع تخيلات واردة جزئية يكون السابق من هذه التخيلات علّة للسابق من تلك المعدة لحصول تخيلات

وارادة اخرى فيتصل الارادات في النفس الحركية في المسافة الى اخرها ويشترط في صدق التأثير على مقارن الوضع والتناهي بحسب المدة والعدة ٦٣ والشدة التي باعتبارها يصدق

التناهي وعدمه
الخاص على
المؤثر

وارادات اخرى فيتصل الارادات في النفس الحركية في المسافة الى اخرها **اقول** لفاعل من الحركة ما من الحركات انما يفعلها بواسطة القصد لا رادة المتعلقة بتلك المسافة فتلك الحركة تتبع رادة بحسب ما يقع في الحركة الى مكان مفروض يتبع رادة متعلقة بالحركة الى ذلك المخصوص من كل حركة فعلى مسافة منقسمة يكون الحركة في كل مسافة من تلك المسافات جزء من الحركة الاولى وكل جزء من تلك الاجزاء يتبع تحيلا خاصا وارادة جزئية متعلقة به فاذ انما نقلت الارادة بايجاد الجزء الاول من الحركة ثم وجد الجزء الاول كان وصول الجسم الى ذلك الجزء مع رادة الكلية المتعلقة بكامل الحركة علة لتحدد ارادة اخرى تتعلق بجزء اخر فاذا وجدت تلك الارادة تعلقت بذلك الجزء فيتحرك الجسم وعلى هذا يتصل التحيلات والارادة في النفس والحركة في الخارج فيكون كل حركة جزئية علة لارادة خاصة وكل ارادة خاصة علة لحركة جزئية من غير دور المسئلة الحاشية عشر في ان القوى الجسمانية انما تؤثر بمشاركة الوضع **قال** ويشترط في صدق التأثير على المقارن الوضع **اقول** يشترط في صدق التأثير ان يصدق كونه علة على المقارن اعني الصور والاعراض الوضع اعني الاشارة الجسمانية وهو كونه بحيث يشار اليه انه ههنا او هناك وذلك لان القوى الجسمانية اعني الصور والاعراض المؤثرة انما تؤثر بواسطة الوضع على معنى انها تؤثر في محلها اولا ثم فيما يجاوز محلها بواسطة تأثيرها في محلها ثم فيما يجاوز ذلك المجاوز ذلك بواسطة المجاوز وذلك انما تؤثر في البعيد بواسطة تأثيرها في القريب فان النار لا يسخر كل شئ بل مادتها اولا ثم ما يجاوزها وهذا الحكمين لا يحتاج الى برهان المسئلة الثانية عشر في تناهي القوى الجسمانية **قال** والتناهي بحسب المدة والعدة والشدة التي باعتبارها يصدق التناهي وعدمه الخاص على المؤثر **اقول** قوله والتناهي عطف على الوضع اي يشترط في صدق التأثير على المقارن اعني الصور والاعراض التناهي لانه لا يمكن وجود قوة جسمانية تقوى على ما يتناهى قبل الخوض في الدليل هذه قاعدة في كيفية عرض التناهي وعدمه الخاص للقوى اعلم ان التناهي وعدمه الخاص به اعني عدم الملكة وهو عدم التناهي عما من شأنه ان يكون متناهيّا انما تعرضان بالذات للكمات المتصل كتناهي المقدار ولا تناهيه او المنفصل كتناهي العدد ولا تناهيه ويعرضان لغير بواسطة كالجسم ذي المقدار والعلل ذوات العدد فان عرض التناهي وعدمه لها ظاهر وامّا ما يتعلق به شئ ذو مقدار او عدد كالقوى التي يصدر عنها عمل متصل في زمان واعمال متوالية فعروض النهاية والانهائية فيه يكون بحسب مقدار ذلك العمل او عدد تلك الاعمال والذي بحسب مقدار ذلك العمل يكون اما مع وحدته واتصال زمانه او مع فرض الاتصال في العمل نفسه من غير نظر الى وحدته او كثرته

لأن القسري يختلف باختلاف القابل ومع اتحاد المبدأ بتفاوت مقابله

فأصناف القوى ثلاثة الأول قوى يعرض صدور عمل واحد منها في أزمنة مختلفة كرماء يقطع سهامهم مسافة محدودة في أزمنة مختلفة وههنا الشدة بحسب قلة الزمان فيكون ما لا يتناهى في الشدة واقبالا في زمان والألكان الواقع في نصفه أشد مما لا يتناهى في الشدة وهذه قوة بحسب الشدة والثاني قوى يعرض صدور عمل ما منها على الاتصال في أزمنة مختلفة كرماء تختلف الأزمنة حركات سهامهم في الهواء وههنا تكون التي زمانها أكثر قوى من التي زمانها أقل فيقع عمل غير المتناهي في زمان غير متناهٍ وهذه قوة بحسب المدة والثالث قوى يعرض صدور أعمال متوالية عنها مختلفة بالعدد كرماء يختلف عدد درمهم ولا محالة يكون التي يصدر عنها عدد أكثر قوى من التي يصدر عنها أقل وههنا يقع لغير المتناهي عمل غير متناهٍ العدد وهذه قوة بحسب العدد فقد ظهر من هذا أن التناهي وعدمه الخاص به إنما صدق على المؤثر باحدا لا اعتبارا بالثلاثة

قال لأن القسري يختلف باختلاف القابل ومع اتحاد المبدأ بتفاوت مقابله أقول لما مهد قاعدة في كيفية عرض التناهي وعدمه في القوى شرع في الدليل على مطلوبه الأول اعني وجوب تناهي تأثير القوى الجسمانية وتقريره أن القوى الجسمانية إما أن يكون قسرية أو طبيعية وكلها لا يستحيل صدور ما لا يتناهى عنهما أما الأول فلا نصدور ما لا يتناهى بحسب الشدة من الحركات عن القوتين محال لما مر وما بحسب المدة أو العدة فلا تالو فرضنا جسما متناهما يتحرك جسما آخر متناهما من مبدأ مفروض حركات لا يتناهى بحسب المدة أو العدة ثم حركت تلك القوة جسما أصغر من ذلك الجسم من ذلك المبدأ كان تحريكه للأصغر أكثر من تحريكه للكبير لقلة المعاوقة هنا لكن المبدأ واحد فإن التفاوت في الطرف الآخر فيجب تناهي التناقص مع فرض عدم تناهيه هذا خلف وههنا سؤال صعب هو أن التفاوت في التحريكين جازان يكون بحسب الشدة واجاب المص قدس الله سره عن هذا السؤال في شرحه للإشارات بأن المراد بالقوة ههنا هي التي لا هاية لها بحسب المدة أو العدة لا الشدة وفيه نظر لأن أحد القوة بحسب الاعتبارين لا ينافي وقوع التفاوت بالاعتبار الثالث وأورد بعض تلامذتي على أنه لا وجود للحركات دفعة فلا يجوز الحكم عليها بالزيادة فضلا عن كون الزيادة مقتضية لتناهيها كما قال الشيخ اعتراضا على المتكلمين حيث حكوا بتناهي الحوادث لا زيدا ها كل يوم واجاب الشيخ عنه بالفرق بأن الحوادث ليس لها كل موجود حتى يحكم عليها بالتناهي وعدمه والزيادة والنقصان بخلاف القوة ههنا فانها موجودة فحكم عليها بكونها قوية على تحريك الكل والبعض ولا شك في أن كون القوة قوية على

والطبيعي يختلف باختلاف الفاعل لتساوي الصغير والكبير في القبول فاذا تحركا مع اتحاد المبدأ عرض التناهي

المحل المتقوم
بالحال قابل
لمادة المركب
وقوله ذاتي
وقد يحصل
القرب البعد
باستعداد يكسبها
باعتبار الحال

تحريك الكل اعظم من كونها قوية على تحريك الجزء فامكن الحكم بالتناهي ههنا لوجود المحكوم عليه وتحقق اختلاف
الحوادث وللسايل ان يعود فيقول التفاوت في القوة انما هو باعتبار التفاوت في المقوى عليه اعني الحركات
فاذا لم يكن الحكم على الحركات بالزيادة والنقصان لم يكن الحكم على القوة بالتفاوت **قال** والطبيعي
يختلف باختلاف الفاعل لتساوي الصغير والكبير في القبول فاذا تحركا مع اتحاد المبدأ عرض التناهي **اقول**
هذا بيان استحالة قسم الثاني وهو ان يكون القوة المؤثرة فيما لا يتناهي طبيعته وتقريره انه يجب ان يكون
قبول الجسم العظيم التحريك عنهما مثل قبول الصغير والا لكان التفاوت بسبب المانع وهو اما الجسمية او
لوازمها او امر طبيعي والكل محال او غريبا وقد فرضنا عدمه فلو حصل اختلاف لكان بسبب لفاعل فان
القوة في العظيم اكثر من القوة في الصغير لا تقسام القوى الطبيعية بانقسام محالها فاذا حركت قوة الكل
وقوة البعض جسميهما من مبدأ واحد مفروض فان حركتا الصغير حركات غير متناهية كانت حركات
الكبرى اكثر لانها اعظم فيكون اقوى والا لكان حال الشئ مع غيره كحال له لا مع غيره هذا خلف فيقع التناقض
في الجانب الذي حكم فيه بعدم التناهي هذا خلف وان يتناهت حركات الا صغيرا متناهت حركات الاكبر
لان نسبة الاثر الى الاثر كنسبة المؤثرة الى القوة الى المؤثر وهذه نسبة متناهية الى متناهية فكذلك الاولى
المسئلة الثالثة عشر في علة المادية **قال** المحل المتقوم بالحال قابل لمادة المركب
اقول المحل اما ان يتقوم بالحال او تقوم المحال والا لزم استغناء احدهما عن الاخر فلا حلول فالحل
المتقوم بالحال هو الهولي والمتقوم للمحال هو الموضوع والهولي باعتبار الحال يسمى قابلا وباعتبار المركب
يسمى مادة **قال** وقوله ذاتي **اقول** كون المادة قابلة امر ذاتي لا غريب يعرض بواحدة
الغير لانه لو لا ذلك لكان عرض ذلك للقبول في وقت حصوله يستدعي قبولا اخر ويلزم التسلسل
فهو محال فهو اذن ذاتي يعرض للمادة لذاتها **قال** وقد يحصل القرب والبعد باستعداد يكسبها
باعتبار الحال **اقول** لما ذكرنا قبول المادة لما يحصل فيها ذاتي استشعران يعترض عليه بما يظن
انه مناقض له وهو ان يقال ان المادة قد يقبل شيئا ولا يقبل اخر ثم يعرض لها القبول الاخر ويؤول عنها
القبول الاولي وهذا يعطى ان القبول من الامور العارضة الحاصلة بسبب لغيره من الامور الذاتية اللازمة
لها لذاتها وتحقق الجواب ان يقول ان القبول ثابت في كلا الحالين لكن القبول منه قريب منه بعيد
فان قبول النطفة الصورة الانسانية بعيد وقبول الجنين قريب فاذا حصل القريب بالنظر الى عرض
من الاعراض ينسب القبول اليه وعدمه عن غيره وفي الحقيقة انما يحصل قريبا القبول بعد بعد بسبب
القرب البعد هو الاعراض والصورة الحالة في المادة فان الحرارة اذا حلت المادة واشتدت اعدتها

وهذا الحال صورة للمركب وجزء فاعل لمحله وهو واحد والغاية علة بما هيتهما لعلية العلة لفاعلية معلولة في وجودها للمعلول وهي ثابتة ماهية لكل قاصد اما القوة الحيوانية المتحركة فغايتها الوصول الى المنتهى وهو قد يكون غاية الشوقية وقد لا يكون فان لم يحصل فالحركة باطلة والافهواما خيرا وعادة او قصد ضروري او عبث وجزا واثبتوا للطبيعية غايات

لقرب قول الصورة النارية وخلع غيرها المسئلة الرابعة عشر في العلة الصورية قال هذا الحال صورة للمركب وجزء فاعل لمحله اقول هذا الحال يعني به الحال في المادة وهو صورة للمركب لا للمادة لانه بالنظر الى المادة جزء فاعل لان الفاعل في المادة هو المبدأ الفياض بواسطة الصورة المطلقة قال وهو واحد اقول ذكر الا وابل ان الصورة المقومة للمادة لا يكون فوق واحدة لان الوحدة ان استقلت بالتقوية استغنت المادة عن الاخرى وان لم يستقل كان المجموع هو الصورة وهو واحد فاصورة واحدة المسئلة الخامسة عشر في العلة الغائية قال والغاية علة بما هيتهما لعلية العلة لفاعلية معلولة في وجودها للمعلول اقول الغائية لها اعتباران يحصل لها باعتبارهما التقدم والتأخر بالنسبة الى المعلول وذلك لان الفاعل اذا تصور الغاية فعمل الفعل ثم حصلت الغاية بحصول الفعل فما هيته الغاية علة لعلية الفاعل اذ لو لا تلك الماهية وحصولها في علم الفاعل لما اتره ولا فعل الفعل فان الفاعل للبيت يتصور الاستكثان فلا فيتحرك الى ايجاد البيت ثم توجد الاستكثان لحصول البيت فما هيته الاستكثان علة لعلية الفاعل ووجوده معلول للبيت والامتناع في ان يكون الشئ الواحد متقدما ومتاخرا باعتبارين قال وهي ثابتة ماهية لكل قاصد اقول كل فاعل بالقصد والارادة فانه انما يفعل لغرض وغاية ما والا لكان غابثا على ان العبث لا يخلو من غاية اما الحركات الاسطغسية فقد اثبتت لا وابل لها غايات لان الحجة من البراذار في الارض الطيبة وضادفها الماء وحر الشمس فانها ثبتت سنبلة وهذه التادية على سبيل الدوام والكثرة فيكون ذلك غاية طبيعية ومنع ذلك جماعة لعدم الشعور في الطبيعة فلا يعقل لها غاية واجابوا بان الشعور يفيد تعيين الغاية لا تحصلها قال اما القوة الحيوانية المتحركة فغايتها الوصول الى المنتهى هو قد يكون غاية الشوقية وقد لا يكون فان لم يحصل فالحركة باطلة والافهواما خيرا وعادة او قصد ضروري او عبث وجزا واثبتوا للطبيعية غايات

فغايتها الوصول الى المنتهى هو قد يكون غاية الشوقية وقد لا يكون فان لم يحصل فالحركة باطلة والافهواما خيرا وعادة او قصد ضروري او عبث وجزا واثبتوا للطبيعية غايات

فهي اما خيرا وعادة او قصد ضروري او عبث وجزا واثبتوا للطبيعية غايات

احدها القوة المحركة المثبتة في العضلات وثانيها القوة الشوقية وثالثها التخيل او الفكر وغاية القوة المحركة انما هي الوصول الى المنتهى قد يكون بعينها غاية الشوقية كمن طالب مفارقة مكانه والحصول في اخره لا زالة ضجره وقد يكون غيرها كمن يطلب عزيا في موضع معين وفي هذا القسم ان لم يحصل غاية القوة الشوقية سميت الحركة باطلة بالنسبة اليها واز حصلت الغايتان وكان المبدأ التخيل لا غير فهو الجراف والعبث وان كان مع طبيعة كالنفس فهو القصد الضروري وان كان مع خلق ومملكة نفسية فهو العادة وان كان المبدأ الفكر فهو الخير المعلوم او المظنون قال واثبتوا للطبيعية غايات

وكذا الاتفاقيات والعلة مط قد يكون بسيطة وقد يكون مركبة وايضا بالقوة او بالفعل وكلية او جزئية

وذا تية
او عرضية

وكذا الاتفاقيات **اقول** اثبات الغايات للحركات الطبيعية فقد تقدم البحث فيروا ما العلة الاتفاقي
فقد نفاه قوم لان السبب ان يستجمع جهات المؤثرة لزم حصول مسبب قطعا والا كان ممتمنا فلا مدخل
للاتفاق والجواب ان المؤثر قد يتوقف تاثيره على امور خارجة عن ذاته غير دائمة معر فيقال لمثل
ذلك السبب من دون الشرايط انه اتفاق اذا كان انفكاكه مساويا او راجحا ولو اخذناه مع تلك
الشرايط كان سببا ذاتيا **المسئلة السابعة عشر** في اقسام العلة **قال** والعلة
مط قد يكون بسيطة وقد يكون مركبة **اقول** يعني بالاطلاق ما يشتمل العلة الاربع اعني المادية
والصورية والفاعلية والغائية فان كل واحد من هذه الاربع ينقسم الى هذه الاقسام فالعلة
الفاعلية عند المحققين قد يكون بسيطة كتحريك الواحد متناجسما وقد يكون مركبة كتحريك جماعة
جساما اكبر ومنع بعض الناس من التركيب في العلة والا لزم نقضها لان كل مركب فان عدم كل جزء
من اجزائه علة مستقلة في عدمه فلو عدم جزء من العلة المركبة لزم عدم العلة فاذا عدم جزء ثان
لم يكن له تاثيرا لئنه لتحقيق العلم بالجزء الاول ولان الموصوف بالعلة اما كل واحد من اجزائه فيلزم
تعدد العلة وانتفاء التركيب هو المطلوب وبعضها وهو المطلوب ايضا مع انتفاء الاولية والمجموع
وهو باطل لان كل جزء حركته لم يكن علة فعند الاجتماع ان لم يحصل امر لم يكن المجموع علة وان حصل عاد
الكلام في عليته حصوله وهذا ضعيفان لان ثنائهما انتفاء المركبات سواء كانت عللا او لا وهو باطل
بالضرورة والمادة المركبة كالزاج والعنصر في الجزء والصورة المركبة كالانسانية المركبة من اشكال مختلفة
والغاية المركبة كالحركة لشراء المتاع ولقاء الحبيب **قال** وايضا بالقوة او بالفعل **اقول** هذه المباد
الاربعة قد يكون بالقوة فان الخمر فعل للاسكار في الدن بالقوة والمادة قد يكون بالفعل كالجنين للانسانية وقد
يكون بالقوة كالنطفة والصورة بالقوة الحالية في مادتها والغاية بالقوة هي التي يمكن جعلها لذلك بالفعل
هي التي حصل فيها ذلك **قال** وكلية او جزئية **اقول** هذه العلة قد يكون كلية كالبناء مطلقا
وقد يكون جزئية كهذا البناء وكذلك البوابة **قال** وذا تية او عرضية **اقول** العلة قد يكون
ذاتية وهي التي يستند المعلول اليها بالحقيقة كالنارية في الاحراق وقد يكون عرضية وهي ان تقتضيه
العلة شيئا ويتبع ذلك الشيء شيئا اخر كقولنا السقمونيا مبردة فانه بالعرض كذلك لانه يقتضيه بالذات
ازالة السخونة ويتبعها حصول البرودة وكذلك البوابة فان المادة الذاتية هي محل الصورة بالذات
والعرضية هي تلك ما خذوة مع عوارض خارجية والصورة الذاتية هي المقومة كالانسانية والعرضية
هي ما يلحقها من الاعراض الملازمة او المفارقة والغاية الذاتية هي المطلوبة لذاتها والعرضية هي

وعامة وخاصة وقريبة او بعيدة ومشاركة او خاصة والعدم للحادث من المباد العرضية والفاعل في الطرفين واحد

والموضوع
كالمادة
وافقار الاثر
انما هو في احد
طرفيه اسببا
لماهيته غير
اسباب الوجود
ولا بد للعدم
من سبب كذا
في الحركة
ومن العلل
المعدة ما يؤدى
الى مثل او خلا
اوضد

ما يتبع المطلوب وقد يطلق العلة العرضية على مامع العلة قال وعامة وخاصة اقول
العلة العامة هي التي يكون جنسا للعلة الحقيقية كالصانع البناء والخاصة كالباقي فيه ولا يتحقق
العموم والخصوص في الصور قال وقريبة او بعيدة اقول العلة القريبة هي التي لا واسطة
بينها وبين المعلول كالميل والحركة والبعيدة هي علة للعلة كالقوة الشوقية وكذا البواقي قال
ومشاركة او خاصة اقول المشاركة كالتجار للابواب المتعددة والخاصة كالتجار لهذا الباب
قال والعدم للحادث من المباد العرضية اقول الحادث هو الموجود بعد ان لم يكن وهو انما
يتحقق بعد سبق عدم علته فلما توقف تحققه على عدم السابق اطلقوا على عدم اسم المبدأ بالعرض
ومبدأ بالذات هو الفاعل لا غير قال والفاعل في الطرفين واحد اقول الفاعل في الوجود
هو بعينه الفاعل في عدم على ما بيننا ولا من ان علة العلة لا غير والمؤثر في طرفه المعلول هو
العلة لا غير لكن مع حضورها يقتضي الوجود ومع عدمها يقتضي عدم قال والموضوع كالمادة
اقول الموضوع ايضا من العلل التي يتوقف وجود الحال عليها ونسبة الى الحال نسبة المادة
الى الصورة فهو من جملة العلل مثل السابعة عشر في ان افتقار المعلول انما هو
في الوجود والعدم قال وافقار الاثر انما هو في احد طرفيه اقول الاثر له ماهية وله
وجود وعد فافتقاره الى المؤثر انما هو في ان يجعله موجودا او معدوما اذا التاثير انما يفعل في احد
الطرفين اما الماهية فلا يعقل التاثير فيها فليس السواد سوادا بالفاعل قال واسباب
الماهية غير اسباب الوجود اقول اسباب الماهية باعتبار الوجود الذهني هي الجنس والفصل
وباعتبار الخارج هي المادة والصورة واسباب الوجود هي الفاعل والغاية قال ولا بد للعدم من
سبب وكذا في الحركة اقول قد بينا ان نسبة طرفي الوجود والعدم الى الممكن واحدة فلا يعقل
اتصاله باحدهما الا بسبب فكما افتقر الممكن في وجوده الى السبب افتقر في عدمه اليه والا لكان
يمتنع الوجود في ذاته لا يقال الوجود منه ما هو قاد ومنه ما هو غير قاد كالحركات والاصوات والاول
يفتقر عدمه الى السبب ما النوع الثاني فانه لعدم لذاته لا نأقول يستحيل ان يكون عدم ذاتيا
لشيء والا لم يوجد والحركة لها علة الى الوجود فاذا عدمت احد شرائطها عدمت وكذا الاصوات
فلا فرق بين الحركات وغيرها قال ومن العلل المعدة ما يؤدى الى مثل او خلاف اوضد اقول
العلل ينقسم الى المعد والى المؤثر والمعد يعنى به ما يتقرب العلة الى معلولها بعد بعد ها عنده وهو قريب
من الشرط والعلة المعدة اما ان يؤدى الى ماثلها كالحركة المتصف فانها معدة للحركة الى المنتهى

والاعداد قريب بعيد من العلة العرضية ما هو معد المقصد الثاني في الجواهر والاعراض وفيه فصول الاول في الجواهر الممكن اما

ان يكون موجودا

في الموضوع

وهو العرض

اولا وهو الجوهر

وهو اما مفارق

في ذاته وفعله

وهو العقل او

في ذاته وهو

النفس ومفارق

فاما ان يكون

معدا

معدا

معدا

معدا

معدا

معدا

معدا

معدا

معدا

معدا

معدا

معدا

معدا

معدا

معدا

معدا

ولست فاعلة لها بل الفاعلة للحركة اما الطبيعة والنفس لكن فعل كل واحد منهما في الحركة الى المنتهى بعيد وعند حصول الحركة الى المنتصف تقرب تاثير احدهما في المعلول الذي هو الحركة الى المنتهى واما ان يودي الى خلافا كما في الحركة المعقدة للسكونة واما ان يودي الى ضد كما في الحركة المعقدة للسكون عند الوصول الى المنتهى قال والاعداد قريب وبعيد اقول والاعداد منه ما هو قريب وذلك كالجنين

المستعد لقبول الصورة الانسانية ومنه ما هو بعيد كالنطفة لقبولها وكذلك العلة المعقدة قد يكون قريبة وهي التي يحصل المعلول عقيبها وقد تكون بعيدة وهي التي لا يكون كذلك ويتفاوت العقل في القرب والبعيد على حسب تفاوت الاعداد وهو قابل للشدة والضعف قال ومن العلة العرضية

ما هو معد اقول قد يثبت ان العلة العرضية له يقال باعتبارين احدهما ان يوثر العلة شيئا في المركب يقبل السكونة اشد فينفصل عن صاحبه ويطلب الصعود فيعرض له ان يجمع مع ما ثلته والثاني ان يكون للعلة وصف ملازم فيقال له علة ارضية والاول علة معدة قال المقصد الثاني في الجواهر والاعراض وفيه فصول الاول في الجواهر الممكن اما ان يكون موجودا في الموضوع وهو

العرض ولا وهو الجوهر اقول لما فرغ من البحث عن الامور الكلية المعقولة شرع في البحث عن الموجودات الممكنة وهي الجواهر والاعراض في هذا الفصل مسائل اولى في قسمه الممكنات وتقول ان كل ممكن موجود اما ان يكون موجودا لا في موضوع وهو الجوهر واما ان يكون موجودا في موضوع وهو العرض ويعني بالموضوع المحل المتقوم بذاته المتقوم لما يحل فيه فان المحل اما ان يتقوم بالحال ويقوم بالحال اذ لا بد من حاجة احدهما الى الاخر فالاول يسمى المادة والثاني يسمى الموضوع والحال في الاول يسمى صورة وفي الثاني يسمى عرضا فالموضوع والمادة يشتركان اشتراك اخصين تحت اعم واحد هو المحل والصورة والعرض يشتركان اشتراك اخصين تحت اعم واحد وهو الحال والموضوع اخص من المحل وعدم الخاص اعم من عدم العام وكل ما ليس في محل فهو ليس في موضوع ولا ينعكس ولهذا جاز ان يكون بعض الجواهر حالا في غيره ولما كان تعريف العرض يشتمل على الفيد الشبوتى قدم في القسمة على الجوهر قال

وهو اما مفارق في ذاته وفعله وهو العقل او في ذاته وهو النفس ومفارق فاما ان يكون محلا وهو المادة او حالا وهو الصورة او ماهية فتركب منهما وهو الجسم اقول هذه قسمة الجواهر الى انواعه فان الجوهر اما ان يكون مفارقا في ذاته وفعله للمادة وهو المسمى بالعقل ومفارقا في ذاته لا في فعله وهو النفس الناطقة فانها مفارقة للمادة في ذاتها وجوهرها ولا يمكن ان يكون مفارقا في

والمحل والموضوع يتعاكسان وجودا وعدما في العموم والخصوص وكذا الحال العرض وبين الموضوع والعرض

مباينة ويصدق
العرض على المحل
والحال جزئيا
والجوهرية
العرضية من
ثواني المعقولات
لتوقف نسبة
احدهما على وسط
واختلاف
الانواع باولوية
والمعقول اشتراكه
عرضية

فعله دون ذاته لان الاستغناء في التأثير يستدعي الاستغناء في الذات وامّا ان يكون مقارنا
للمادة فاما يكون محلا وهو الهولي وحالا وهو الصورة وما يتركب منهما وهو الجسم هذه اقسام الجواهر
قال والمحل والموضوع يتعاكسان وجودا وعدما في العموم والخصوص وكذا الحال والعرض **اقول**
قد تبين ان الموضوع اخص من المحل فعدمه يكون اعم من عدم المحل فتعاكس الموضوع والمحل في العموم
والخصوص باعتبار الوجود والعدم وكذا الحال والعرض فان العرض اخص من الحال فعدمه اعم **قال**
وبين الموضوع والعرض مباينة **اقول** الموضوع هو المحل المتقوم بذاته المقوم لما يحل فيه والعرض لا يتقوم
بذاته فبينهما مباينة **قال** ويصدق العرض على المحل والحال جزئيا **اقول** المحل قد يكون جواهر
وهو ما وقد يكون عرضا على خلاف بين الناس فيه فيصدق على بعض المحل العرض والحال ايضا قد يكون
جوهر كالصورة الحالة في المادة وقد يكون عرضا وهو ما فيصدق بعض الحال عرض فقد ظهر صدق العرض
على المحل والحال جزئيا **المسئلة الثانية** في ان الجواهر والعرض ليستا جنسين لما تحتها **قال**
والجوهرية والعرضية من ثواني المعقولات لتوقف نسبة احدهما على وسط **اقول** اتفق العقلاء على ان
العرض من حيث هذا المفهوم لما تحت بل هو عارض واختلفوا في الجواهر هل جنس لما تحت او عارض فالذي
اختاره المصنف انه عارض وجعل الجوهرية والعرضية من المعقولات الثانية فان كون الذات مستغنية
عن المحل او محتاجة اليه امر زايد على نفس الذات من الامور الاعتبارية وحكم من احكامها الذهنية
واستدل عليه بان الذهن يتوقف نسبة احدهما الى الذات على وسط ولهذا احتجنا الى الاستدلال
على عرضية الكميات والكيفيات وجوهرية النفوس واشباه ذلك وجنس الشئ لا يجوز ان يتوقف بثبوته
له على البرهان وهذا الذي ذكره على الزيادة لا على كونه من المعقولات الثانية **قال**
واختلاف الانواع باولوية **اقول** هذا دليل ثان على كون الجواهر عرضا عاما بما جزئياته لاجناسها
لها وذلك لان بعض الجزئيات اولى بالجوهرية من بعض فان الشخصيات اولى بالجوهرية من الكميات
ولا تفاوت في الاجناس وهو ايضا يدل على كون العرض عرضا لوتوقع التفاوت فيه بين جزئياته فان
الاعراض القارة اولى بالعرضية من غيرها **قال** والمعقول اشتراكه عرضي **اقول** انا
نفعل في الجسم والعقل والنفس والمادة والصورة امر مشترك هو الاستغناء عن المحل
ولا نفعل ههنا اشتراكا في غيره وهذا القدر امر عرضي فالجوهرية ازجعت عبارة عن عرضية هذا الاعتبار
كانت عرضا عاما وان جعلت عبارة عن الماهية المقتضية لهذا الاعتبار فليس ههنا ماهية للجسم وراء
كونه جسما وكذلك البواقي وهذه الماهيات تقتضي هذا الاعتبار وان اختلف مع اشتراكه وكذا البحث في

ولا تضاد بين الجواهر ولا بينها وبين غيرها والمعقول من الفناء العدم وقد يطلق التضاد على بعض باعتبار آخر وحدة

المحل لا يستلزم
وحدة الحال
الأم مع التماثل
بخلاف العكس
وأما الانقسام
فغير مستلزم
في الطرفين

العرض فانا نعقل الاشتراك بين الكم والكيف وباقي الاعراض في الحاجة الى المحل والعرضية في الوجود
هذا المعنى مراعاتي فليست العرضية جنسا **المسئلة الثالثة** في نفي التضاد عن الجواهر
قال ولا تضاد بين الجواهر ولا بينها وبين غيرها **اقول** لما فرغ من تعريف الجواهر والعرض وبيان
اهما ليسا بجنسين شرع في باقي احكامهما فبين انتفاء الضدية عن الجواهر على معنى انه لا ضد للجواهر
من الجواهر ولا من غيرها وبيان ان الضد هو الذات الوجودية المعاقبة لذات اخرى وجودية في
الموضوع مع كونها في غاية البعد عنها وقد بينا ان الجواهر لا موضوع له فلا يعقل فيه هذا المعنى لا بالنظر
الى جواهر اخرى ولا بالنظر الى غير من الاعراض **قال** والمعقول من الفناء العدم **اقول** لما بين
انتفاء الضد عن الجواهر اخذ برّد على ابي هاشم واتباعه حيث جعلوا للجواهر اضرادا هي الفناء فقال
ان المعقول من الفناء العدم وليس الفناء امر او وجودا يضاف للجواهر لانه اما عرض او جوهر والقسمان
باطلان فلا تحقق له **قال** وقد يطلق التضاد على بعض باعتبار آخر **اقول** ان بعض الجواهر
قد يطلق عليه انه ضد للبعض الاخر لكن يؤخذ التضاد باعتبار آخر وهو التنافي في المحل مطلقا وحينئذ
يكون بعض الصور الجوهرية يتضاد بعض الاخر **المسئلة الرابعة** في ان وحدة المحل لا يستلزم
وحدة الحال **قال** وحدة المحل لا يستلزم وحدة الحال الامع التماثل بخلاف العكس **اقول**
المحل الواحد قد يحل فيه اكثر من حال واحد مع الاختلاف كالجسم الذي يحل له السواد والحركة والحجارة
وكالمادة التي يحل فيها الصورة الجسمية والتوعية هذا مع الاختلاف اما مع التماثل فانه لا يجوز
ان يحل المثلان محلا واحدا مستلزما رفع الاشئنية لانتفاء الامتياز بالذاتيات واللوازم لا
يفارقهما فيها وبالعوارض لتساوي نسبتها اليها فقد ظهر ان وحدة المحل لا يستلزم وحدة الحال الا
مع التماثل واما العكس فانه يستلزم وحدة المحل لاستحالة حلول عرض واحد وصورة واحدة في
المحلين وهو ضروري وكلام ابي هاشم في التاليف وبعض الاوائل في الاضافيات خطأ **قال**
واما الانقسام فغير مستلزم في الطرفين **اقول** انقسام المحل لا يستلزم انقسام الحال فان الوحدة
والنقطة والاضافيات كالبوة والبنوة اعراض قائمة بحال منقسم وهي غير منقسمة اما الوحدة و
النقطة فظاهر وكذا الاضافة فانه لا يعقل حلول نصف البوة والبنوة في نصف ذات الاب والابن
وذهب قوم الى ان انقسام المحل يقتضي انقسام الحال لاستحالة قيامه مع وحدته وكل واحد من
الاجزاء وتوزيعه عليها وانتفاء حلوله فيها واما الحال فانه لا يقتضي انقسام انقسام المحل فان
الحركة والحركة اذا خلا محلا واحدا لم يقتض ذلك ان يكون بعض المحل حارا غير متحرك وبعضه متحركا

والموضوع من جملة الشخصيات وقد يفترح حال المحل متوسط ولا وجود لوضعي لا يتجزى بالاستقلال لحجب المتوسط

وحركة الموضوعين
على طرف
المركب من ثلثة
او من اربعة
على التبادل

غير جاروا علم ان الاعراض السارية اذا حلت محلها منقسما انقسمت بانقسامها والاعراض المنقسمة بالمقدار
لا بالحقايق اذا حلت محلها انقسم بانقسامها **المسئلة الخامسة** في استحالة انتقال الاعراض
قال والموضوع من جملة الشخصيات **اقول** الحكم بامتناع انتقال الاعراض قريب من البين
والدليل عليه ان العرض ان لم يتشخص لم يوجد فتشخصه ليس معلول ماهيته ولا لوازمها والا لكان
نوعه منحصرا في شخصه لا ما يحل فيه والا لاكتفى بموجده ومشخصه عن موضوعه فيقوم بنفسه هو محال فيبقى ان يكون
معلول محله فيستحيل انتقاله عنده والا لم يكن ذلك الشخص ذلك الشخص **قال** وقد يفترح حال
المحل متوسط **اقول** محال قد يحل الموضوع من غير واسطة كالحركة القايمه بالجسم وقد يفترح الى محل
متوسط فيحل فيه ثم يحل ذلك المحل في الموضوع كالسرعة القايمه في الجسم فانها قد يفترح الى حلولها في الحركة
ثم يحل الحركة الجسم **المسئلة السادسة** في نفى الجزء الذي لا يتجزى **قال** ولا وجود
لوضعي لا يتجزى بالاستقلال **اقول** هذه مسئلة اختلف الناس فيها فذهب جماعة من المتكلمين
والحكماء الى ان الجسم مركب من اجزاء لا يتجزى فذهب بعضهم الى تناسلها وبعضهم الى عدمه وذهب
الباقيون الى ان الجسم بسيط في نفسه متصل كاتصاله عند الحس لكن يقبل الانقسام اما الى ما يتناهي
كما ذهب اليه من لا تحقق له او الى ما لا يتناهي كما ذهب اليه الحكماء ونفى المصالح عن الذي لا يتجزى بقوله
لا وجود لوضعي لا يتجزى بالاستقلال وذلك لان ما لا يتجزى من ذوات الازدواج اعني الاشياء
المشار اليها بالحس قد يوجد بالاستقلال كوجود النقطة في طرف الخط ومركز الدائرة ولا يمكن وجوده
بالاستقلال وقد استدل عليه بوجوه **قال** لحجب المتوسط **اقول** هذا احدا لا دلة على نفى
الجزء وتقريره انا اذا فرضنا جواهر متوسطة بين جوهرين فاما ان يحجبها عن التماس ولي والثاني
والا لزم التداخل والاول يوجب الانقسام لان الطرفين الملاقي لهما مغاير للطرف الملاقي للآخر **قال**
وحركة الموضوعين على طرف المركب من ثلثة **اقول** هذا وجه ثان وتقريره انا اذا فرضنا خطا
مركب من ثلثة جواهر على طرفيه جزئين ثم تحركا على السواء في السرعة والبطء والابتداء فلا بد وان
يتلاقيا وانما يمكن بان يكون نصف كل واحد منهما على نصف الطرف والنصف الاخر على نصف المتوسط
فيقسم الخمسة **قال** او من اربعة على التبادل **اقول** هذا وجه ثالث وتقريره انا اذا فرضنا
خطا مركبا من اربعة جواهر فوق احد طرفيه جزء وتحت طرفه الاخر جزء تحركا على التبادل كل منهما من اول
الخط الى اخره حركه على السواء في الابتداء والسرعة فانهما لا يقطعان الخط الا بعدا لمحاذاة فوضع المحاذ
ان كان هو الثاني والثالث كان احدهما قد قطع اكثر فلا بد وان يكون بينهما وذلك يقتضي انفسا جميع

في جملة الموضوعات
لا يتجزى

٧٣ ويلزمهم ما يشهد بحسب كذبته من التفكيك وسكون المتحرك وانتفاء الدائرة والنقطة عرض قائم بالمتقسم باعتبار

التناهي والحركة
لا وجود لها في الحال
ولا يلزم نفيها
مطلقا

قال ويلزمهم ما يشهد بحسب كذبته من التفكيك وسكون المتحرك وانتفاء الدائرة **اقول**
هذا وجه آخر تدل على نفي الجزء احدى ان الحسب يشهد بان المتحرك على الاستداره باق على وضعه
وشكله ونسبة اجزائه ومع القول بالجزء يلزم التفكيك لان الجزء القريب من المنطقة اذا تحرك
فان تحرك القريب القطب جزء لتساوي لمدار ان وهو بطل بالضرورة وان تحرك اقل من جزء لزم الانقسام
وهو المظن وان لم يتحرك اصلا لزم التفكيك الثاني ان السرعة والبطء كقيمتان قائمتان بالحركة
لا بالاعتبار لتحلل السكناات وعدمه لانه لو كان بسبب تحلل السكناات لزمان يكون فضل سكناات
الفرس السابق من اول النهار الى اخره خمسين فرسخا على حركاته بازاء فضل حركات الشمس من اول
النهار الى اخره على حركات الفرس لكن فصل حركات الشمس اضعاف حركات الفرس فيكون سكناات
الفرس اضعاف حركاته لكن الحسب يكذب ذلك اذا ثبت هذا فاذا تحرك السريع جزءا فان تحرك البطيء
جزءا لتساويا هذا خلف وان تحرك اقل لزم الانقسام وان لم يتحرك اصلا لزم المحال هذا ما خطر لنا الان
من تفسير قوله وسكون المتحرك الثالث ان الدائرة موجودة بالحسب فان كانت حقيقة لزم ابطال الجزء
لان الدائرة القطبية اذا تلاقى اجزاؤها بطواهرها وبواطرها ساوت الدائرة المنطقية هذا خلف
وان تلاقى ببواطرها خاصة لزم الانقسام وان لم يكن حقيقة كان ذلك لارتفاع بعض اجزائها
وانخفاض البعض الاخر لكن المتخفص اذ ايلي بالجزء ولم يفصل كانت الدائرة حقيقة ولزم ما ذكرنا والا
لزم الانقسام **قال** والنقطة عرض قائم بالمتقسم باعتبار التناهي **اقول** هذا جواب عن حجة
من اثبت الجزء وتقريرها ان النقطة موجودة لانها نهاية الخط فان كانت جوهر فمفهوم المظن وان كانت
عرضا فحالتها ان انقسم انقسمت لان الحال في احد الجزئين منيار للحال في الاخر وان لم ينقسم فهو المظن والجواب
انها عرض قائم بالمتقسم ولا يلزم انقسامها لانقسام المحل لان الحال في المتقسم باعتبار الحقوق طبيعة اخرى
به لا يلزم انقسامه بانقسام محله وهما النقطة حلت في الخط المتقسم باعتبار عرض التناهي **قال**
والحركة لا وجود لها في الحال ولا يلزم نفيها مطلقا **اقول** هذا جواب عن حجة اخرى لهم وهي ان الحركة
موجودة بالضرورة وهي من الموجبات الغير القارة فاما ان يكون لها في الحال وجود اولى والثاني
باطل لان الماضي والمستقبل معدومان فلو لم يكن في الحال موجودة لزم نفيها مطلقا واذا كانت موجودة
في الحال فان كانت منقسمة كان احد طرفيها سابقا على الاخر فلا يكون الحاضر كله حاضرا هذا خلف وان لم
يكن منقسمة كانت المسافة غير منقسمة لانها لو انقسمت لا انقسمت الحركة لان الحركة في احد الجزئين مفيدة
للحركة في الجزء الاخر فيكون الحركة منقسمة مع ان فرضنا غير منقسمة والجواب ان الحركة لا وجود لها في الحال

والان لا تحقق له خارجا ولو تركب الحركة بما لا يتجزى لم يكن موجودة والقابل بعدم تنهاى الاجزاء يلزمه

مع ما تقدم
النقص لوجود
المؤلف مما
يتناهى فيقتصر
في التعميم
التناسب

ولا يلزم من نفيها في الحال مطالان الماضي والمستقبل وان كانا معدومين في الحال لكن كل منهما له وجود
في حد نفسه **قال** والان لا تحقق له خارجا **اقول** هذا جواب حجة اخرى لهم وهي ان الان
موجود لا انتفاء الماضي والمستقبل فان كان الان منفيًا كان الزمان منفيًا مطلقا ويستحيل انقسامه
والا لزم ان يكون الحاضر بعضه فلا يكون الان كله انا هذا خلف وان كان موجودا فالحركة الواقعة
فيه غير منقسمة والا لكان احد طرفيها واقعا في زمان والاخر في زمان اخر فينقسم ما فرضناه غير منقسم
هذا خلف ويلزم من عدم انقسام الحركة عدم انقسام المسافة على ما مر تقريره والجواب ان الماضي
والمستقبل موجودان في احدهما معدومان في الان لا مطلقا والان لا تحقق له في الخارج **قال**
ولو تركب الحركة بما لا يتجزى لم يكن موجودة **اقول** لما فرغ من النقص شرع في المعارضة فاستدل
على ان الحركة لا يتحرك مما لا يتركب لم يكن موجودة والتالي بطل اتفاقا فكذا المقدم بيان الشرطية ان
الجزء للتحرك اذا تحرك من جزء الى جزء فان يوصف بالحركة حال كونه في الجزء الاول وهو باطل لا نه حينئذ
لم يتحرك بعدا وحال كونه في الجزء الثاني وهو بطل ايضا لان الحركة حينئذ قد انتهت وانقطعت لا واسطة
بين الاول والثاني وهذا المحال لثبوت اثبات الجواهر الفرد لا نه على تقدير عدمه يثبت لو اسطة ويمكن
ان يورد بيان الشرطية من وجه اخر وهو ان الحركة اما ان يكون عبارة عن المماسية الاولى والثانية
وهما محالان لما مر ومجموعهما وهو باطل لا انتفاء **قال** والقابل بعدم تنهاى الاجزاء يلزمه مع
ما تقدم النقص لوجود المؤلف مما يتناهى ويفتقر في التعميم الى التناسب **اقول** لما فرغ من
ابطال مذهب القائلين بالجواهر الفرد شرع في ابطال مذهب القائلين بعدم تنهاى الاجزاء فعلا وقد
استدل عليه بما تقدم فان الادلة التي ذكرناها يبطل الجواهر الفرد مطلقا سواء قيل بتركب الجسم
من افراد متناهية منه او غير متناهية واستدل ايضا بوجوه ثلثة الاول اننا نفرض اعدادا متناهية
من الجواهر الافراد ويؤلفها في جميع الابعاد فاما ان يزيد مقدارها على مقدار الواحد ولا والثاني
باطل والا لم يكن تاليفها معدا للمقدار ولا للعدد وهو باطل قطعاً وان زاد مقدارها على مقدار
الواحد حتى حصلت ابعاد ثلثة حصل جسم من اجزاء متناهية وهو بطل فوطلم ان كل جسم يتألف من
اجزاء اعداد غير متناهية فهذا معنى لزوم النقص بوجود المؤلف مما يتناهى واما قوله ويفتقر
في التعميم الى التناسب فعناه اننا اذا اردنا تعميم القضية بان يحكم بانه لا شيء من الاجسام بمؤلف
من اجزاء غير متناهية فطريقه ان ينسب هذا المؤلف الى الفناء من الاجزاء المتناهية الى الجسم
المتناهى المؤلف من اجزاء غير متناهية فنقول كل جسم فانه متناه في المقدار فله الى هذا المؤلف نسبة

ويلزم عدل حوق السريج البطي وان لا يقطع المسافة المتناهية في زمان متناه والضرورة قضت ببطلان الطفرة

والتداخل
والقسمتها
بأقسامها
يحدث اثنينية
تساوي طباع
كل واحد منهما
طباع المجموع
وامتناع الانفكاك
العارض لا يقتضيه
الامتناع الذاتي
فقد ثبت ان
الجسم شئ واحد

وهي نسبة متناهى المقدار الى متناهى المقدار ولكننا تعلم ان المقدار يزيد بزيادة الاجزاء وينقص بنقصها
فنسبة المقدار الى المقدار كنسبة الاجزاء الى الاجزاء لكن نسبة المقدار الى المقدار كنسبة متناهى المتناهى فكذا نسبة الاجزاء
الى الاجزاء **قال** ويلزم عدل حوق السريج البطي **اقول** هذا هو الوجه الثاني الدال على ابطال القول بعد تناهى الاجزاء
وتقريره ان الجسم لو تركب من اجزاء غير متناهية لم يلحق السريج البطي والثاني باطل بالضرورة فكذا المقدارين الشرطيين
البطي اذا قطع مسافة ثم ابتداء السريج وتحرك فانه اذا قطع تلك المسافة يكون البطي قد قطع
شيئا اخر واذا قطعت السريج يقطع البطي شيئا اخر وهكذا الى ما لا يتناهى فلا يلحق السريج البطي

قال وان لا يقطع المسافة المتناهية في زمان متناه **اقول** هذا وجه ثالث قريب من الوجه
الثاني وتقريره اننا لو فرضنا الجسم يشتمل على ما يتناهى من الاجزاء لزم ان لا يقطع المتحرك المسافة في المقدار
المتناهية في زمان متناه لانه لا يمكن قطعها الا بعد قطع نصفها ولا يمكن قطع نصفها الا بعد ربعها وهكذا الى
ما لا يتناهى فيكون هناك ازمرة غير متناهية وقد تكلمنا على هذه الوجه في كتاب الاسرار بما لم يسبقنا

اليه احد **قال** والضرورة قضت ببطلان الطفرة والتداخل **اقول** اعلم ان القائلين
بعدم تناهى الاجزاء الاعتدروا عن الوجه الاول بالتداخل فقالوا لا يلزم من عدم تناهى الاجزاء عدتها
المقدار لان الاجزاء يتداخل فيصير حزان وازيد فيجزء واحد وفي قدره فلا يلزم بقاء النسبة واعتدروا
عن الوجهين الآخرين بالطفرة فان المتحرك اذا قطع مسافة غير متناهية الاجزاء في زمان متناه فانه
يطفر ببعض الاجزاء ويتحرك على البعض الاخر وكذلك السريج يطفر ببعض الاجزاء ليلحق البطي وهذا ان

العدزان باطلان بالضرورة **قال** والقسمتها بانواعها يحدث اثنينية تساوي طباع كل
واحد منها طباع المجموع **اقول** يريد ان يبطل مذهب ذي مقراطيس في هذا الموضع وهو
ان الجسم ينتهي في القسمة الانفكاكية الى اجزاء قابلة للقسمة الوهية للانفكاكية وبيانه ان القسمة
بانواعها الثلاث اعني الانفكاكية والوهية والتي باختلاف العوارض الاضافية والحقيقة يحدث
في المقسوم اثنينية يكون طبيعة كل واحد من القسمين مساويا لطبيعة المجموع ولطبيعة الخارج عنه
وكل واحد من القسمين لما صح عليه الانفكاك عن صاحبه فكذا كل واحد من قسمي القسمين الى ما لا يتناهى

قال وامتناع الانفكاك العارض لا يقتضي الامتناع الذاتي **اقول** بعض الاجسام قد يعتنع
عليه القسمة الانفكاكية لا بالنظر الى ذاتها بل بالنظر الى عارض خارج عن الحقيقة الجسمية اما
صفا المقسوم بحيث لا يتناول الالة القاسمة او صلا بتر او حصول صورة يقتضي ذلك كما في الفلك
عندهم ولكن ذلك الامتناع لا يقتضي الامتناع الذاتي **قال** فقد ثبت ان الجسم شئ واحد

متصل يقبل الانقسام الى ما لا يتناهى ولا تقتضى ذلك ثبوت مادة سوى الجسم لاستحالة التسلسل ووجود ما لا ينتج

ولكل جسم مكانا طبيعى يطلبه عند الخروج على اقرب الطرق
ولا تعدد انتفى
ومكان المركب
مكان الغالب
او اتفق وجوده
فيه وكذا
الشكل

متصل يقبل الانقسام الى ما لا يتناهى **اقول** هذا نتيجة ما مضى لانه قد ابطال القوم بتركيب الجسم من الجواهر الافراد سواء كانت متناهية او لا فتثبت انه واحد في نفسه متصل لا مفاصل له بالفعل ولا شك في انه يقبل الانقسام فاما ان يكون قابلا لما يتناهى من الانقسام لا غير فهو باطل لما تقدم في ابطال مذهب ذي مقراطيس ولا لا يتناهى هو المطلوب **المسئلة السابعة** في نفى الهوى **قال** ولا تقتضى ذلك ثبوت مادة سوى الجسم لاستحالة التسلسل ووجود ما لا يتناهى **اقول**

يريد ان يبين ان الجسم البسيط لا جزء له وقد ذهب الى ذلك جماعة من المتكلمين وابو البركات البغدادي وقال ابو علي ان الجسم مركب من الهوى والصورة واجتمع عليه بان الجسم متصل في نفسه قابل للانقسام وليس محيل ان يكون القابل هو الاتصال نفسه لان الشئ لا يقبل عدمه فلا بد للاتصال من محل يقبل الانفصال والاتصال ذلك هو الهوى والاتصال هو الصورة فاستدرك المصنف ذلك وقال ان ذلك اى قبول الانقسام لا يقتضى ثبوت مادة كما قررناه في كلام ابي علي لان المتصل له مادة واحدة فاذا قسمناه استحالة ان يبقى المادة على وحدتها اتفاقا قابل يحصل لكل جزء مادة فان كانت كل جزء حادثة بعد القسمة لزم التسلسل لان كل حادث عندهم لا بد من مادة وان كانت موجودة قبل القسمة لزم وجود مواد لا نهاية لها بحسب ما في الجسم من قبول الانقسامات التي لا يتناهى **المسئلة الثامنة**

في اثبات لا مكان لكل جسم **قال** ولكل جسم مكان طبيعى يطلبه عند الخروج على اقرب الطرق **اقول** كل جسم على الاطلاق فانه يفتقر الى مكان يحل فيه لاستحالة وجود جسم مجرد عن كل الامكنة ولا بد ان يكون ذلك المكان طبيعيا له لا ناجدا عن الجسم عن كل العوارض فاما ان لا يحل في شئ من الامكنة وهو محال او يحل في الجميع وهو ايضا باطل بالضرورة او يحل في البعض فيكون ذلك البعض طبيعيا ولهذا اذا خرج عن مكانه عاد اليه وانما يرجع اليه اقرب لطرق وهو الاستقامة **قال** ولا تعدد انتفى **اقول** يريد ان يبين المكان الطبيعى واحد لانه لو كان لجسم واحد مكانان طبيعيا لكان اذا حصل في احدهما كان تاركا للثاني بالطبع وكذا بالعكس فلا يكون واحد منهما طبيعيا له فلهذا قال فلو

تعدد يعنى الطبيعى انتفى ولم يكن له مكان طبيعى **قال** ومكان المركب مكان الغالب واتفق وجوده فيه **اقول** المركب ان يركب من جوهرين فان شأوا واما انما وقف في الوسط بينهما والا تفرقا وان غلب احدهما كان مكانه مكان الغالب وان تركب من ثلاثة وغلب احدها كان مكان الغالب والا كان في الوسط وان تركب من اربعة متساوية حصل في الوسط وما اتفق وجوده وان غلب احدها كان في مكانه والاستمران المعتدل لسرعة انفعاله بالامور القريبة **قال** وكذا الشكل

والطبيعى

والطبيعي من الكثرة والمعقول من الاول البعد فان الامارات تساعد عليه واعلم ان البعد من طلاق للمادة وهو كالحال

في الجسم مانع
مساوية ومنه
مفارق يحل
فيه الاجسام
وتلاقيها بجملة
ويدخلها بحيث
منطبق على بعد
المتكّن ويتحد
ولا امتناع لخلو
عن المادة

والطبيعي من الكثرة **اقول** قيل في تعريف الشكل انه ما احاط به حد واحد وحدود وفي التحقيق انه من الاستعدادات المختصة بالكميات وهو هيئة احاطة بالحد الواحد والحدود بالجسم وهو طبيعي وقسري لان كل جسم متناه على ما ياتي وكل متناه مشكل بالضرورة فاذا فرض خاليا عن جميع العوارض لم يكن له بد من شكل فيكون طبيعيا له ولما كانت الطبيعة واحدة لم يقتض امور مختلفة ولا يشك شكل البسط من الاستعداد فيكون الشكل الطبيعي هو المستدير وباقي الاشكال قسري **المسئلة التاسعة**

في تحقيق ماهية المكان **قال** والمعقول من الاول البعد فان الامارات تساعد عليه **اقول** الاول يعني به المكان لانه قد بين ان الجسم يقتضي بطبيعته شيئين المكان والشكل ولما كان الشكل ظاهرا وكان طبيعيا ذكره بعقب المكان ثم عاد الى تحقيق ماهية المكان وقد اختلف الناس فيه والذي عليه المحققون امران احدهما البعد المساوي لبعد المتكّن وهذا مذهب فلاطون والثاني السطح الباطن من الجسم المحاوي للمماس السطح الظاهر من الجسم المحوى وهو مذهب ارسطو وابو علي بن سينا وقد اختلفا في الاول وهو اختيار ابي البركات ومذهب المتكلمين قريب منه والدليل على ما اختاره المظهر ان المعقول من المكان انما هو البعد فاننا اذا فرضنا الكون خاليا من الماء تصورنا الابعاد التي يحيط بها جرم الكوز بحيث اذا ملئ ماء شغلها الماء لجملة قواها والامارة المشهورة في المكان من قوتهم انه ما يتكّن المتكّن فيه ويستقر عليه ويساويه وما يوصف بالخلو والامتلاء يساعد على ان المكان هو البعد **قال** واعلم ان البعد من طلاق للمادة وهو كالحال في الجسم في مانع مساوية ومنه مفارق يحل

في الاجسام وتلاقيها بجملة ويدخلها بحيث منطبق على بعد المتكّن ويتحد به ولا امتناع لخلو عن **المادة اقول** لما فرغ من بيان ماهية المكان شرع في الجواب عن شبهة مقدرة تورد على كون المكان بعدا وهي ان المكان لو كان هو البعد لزم اجتماع البعدين والتالي محال فالمقدم مثله بيان الشرطين ان المتكّن له فان قيام معالزم الاجتماع والاتحاد ولا يزيد بعد المحاوي عند حلول المحوى وان عد احدهما كان المعدو حالا في الوجود او بالعكس وهما محالان واما بيان استحالة التالى فضروري لما تقدم من امتناع الاتحاد ولان المعقول من البعد الشخصي انما هو البعد الذي بين طرفي المحاوي فلو تشكل العقل في تعدده لزم السفسطة وتقرى الجواب ان البعد ينقسم الى قسمين احدهما بعد مقارن للمادة وحال فيها وهو البعد المقارن للجسم والثاني مفارق للمادة وهو المحاصل في الاجسام المتباعدة والاول يمانع مساوية يعني البعد المقارن للمادة وايضا فلا يجمعه لاستحالة التداخل بين بعدين مقارنين والثاني لا يستحيل عليه مداخلة بعدا متى بل يدخله ويطابقه ويتحد به وهو محل الجسم المداخل بعده فلا امتناع وهذه المداخل

ولو كان المكان سطحاً لتضاد الأحكام ولم يعيم المكان وهذه المكان لا يصح عليه الخلو من مشاغل ولا لتساوت حركة

ذى المعاوق
حركة العديمة
عند فرض معاوق
أقل بنسبة زمانها
والجهة طرف
الامتداد الحاصل
في ماخذ الاشياء
وليست منقمة
وهي من ذوات
الامضاء
جانباً منكم
جانباً

والا تبادل لان هذا البعد خال عن المادة **قال** ولو كان المكان سطحاً لتضاد الأحكام **اقول** لما بين حقيقة المكان شرع في ابطال مذهب الخلقين القايلين بان المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوي للمماس للسطح الظاهر من المحوى وتقريباً بطلان ان المكان لو كان هو السطح لتضاد الأحكام الثابتة للجسم الواحد فان بحر الواقف في الماء والظير الواقف في الهواء يفارقان سطحاً بعد سطح مع كونهما ساكنين ولو كان المكان هو السطح لكانا متحركين لان الحركة هي مفارقة الجسم لمكان الى مكان اخر فكيف كانت الشمس المتحركة الملازمة لسطحها ساكنة فيلزم سكون المتحرك وحركة الساكن وذلك تضاد في الأحكام محال **قال** ولم يعيم المكان **اقول** هذا وجه ثان دال على بطلان القول بالسطح وتقريبه ان العقلاء حكموا باحتياج كل جسم الى مكان ولو كان المكان عبارة عن السطح الحاوي لزم احد الامرين وهو ما عدم تناهي الاجسام حتى يكون كل جسم محاطاً بغيره لجميع الاجسام من القسمين باطلاً فاللزوم مثله **المسئلة العاشرة في امتناع الخلو** **قال** وهذه المكان لا يصح عليه الخلو

من مشاغل ولا لتساوت حركة ذي المعاوق حركة العديمة عند فرض معاوق أقل بنسبة زمانها **اقول** اختلف الناس في هذا المكان فذهب قوم الى جواز الخلاء وذهب آخرون الى امتناعه وهو اختيار المطر واستدل عليه بان الخلاء لو كان ثابتاً لكانت الحركة مع العائق كالحركة مع عود العائق والتالي بالضرورة فالمقدم مثله وبيان الشرطية انا اذا فرضنا متحركاً يقطع مسافة خالية في ساعة ثم يفرض تلك المسافة ممتلئة فان زمان تلك الحركة يكون اطول لان الملاء الموجود في المسافة معاوق للحركة عن الحركة فلنفرضه يقطعها في ساعتين ثم نفرض ملاء اخر من الاول على نسبة زمان الحركة في الخلاء الى زمانها في الملاء وهو النصف فيكون معاوقته نصف المعاوقه الاولى فيتحركها المتحرك في ساعة لكن الملاء الرقيق معاوق ايضاً فيكون الحركة مع المعاوق كالحركة بدونه وهو باطل **المسئلة الحادية عشر في البحث عن الجهة** **قال** والجهة طرف الامتداد الحاصل في ماخذ الاشارة **اقول** لما بحث عن المكان وكانت الجهة مناسبة له حتى ظن انهما واحد عقب بالبحث عنها وهي على ما فسرها جماعة من الاول عبارة عن طرف الامتداد الحاصل في ماخذ الاشارة وذلك لاننا نفهم امتداداً من المشير منها الى المشار اليه وذلك المنتهى هو طرف الامتداد الحاصل في ماخذ الاشارة **قال** وليست منقمة **اقول** انما كانت الجهة عبارة عن الطرف الذي لا يمكن منقسماً لان الطرف لو كان منقسماً لم يكن الطرف كله طرفاً بل هيأته فلا يكون الطرف هذا خلف ولا ان المتحرك اذا وصل الى النصف لم يخل اما ان يكون متحركاً عن الجهة فلا يكون ما يختلف من الجهة او يكون متحركاً اليها فلا يكون المتروك من الجهة **قال** وهي من ذوات الامضاء

جانباً منكم

المقصودة بالحركة للحصول فيها وبالإشارة والطبيعي منها فوق وسفل وما عداها غير متناه الفصل الثاني في الأجسام

وهي قسمها فلكية
وعنصريّة أمّا
الفلكيّة فالكليّة
منها سبعة واحد
غير مكوكب محيط
بجميع وتحتّه
فلك الثوابت ثم
افلاك الكواكب
السيّارة السبعة
خمس
ويشتمل على افلاك
أخرى جزئية يشتمل
على افلاك وتداول
خارجة المراكز
والجويّ أربعة
وعشرون ويشتمل
على سبعة متحركة
والف ونيفه
وعشرين كوكبا
ثوابت

المقصودة بالحركة للحصول فيها وبالإشارة **أقول** البجته ليست أمراً مجرداً عن المواد وعلايقها بل هي من ذوات الأوضاع التي يتناولها الإشارة الحسيّة ويقصد بالحركة وبالإشارة فيكون موجوده وانما قيداً لقصد بالحركة بقوله للحصول فيها لأن ما يقصد بالحركة قد يكون موجوداً كالجبهة فانّها يقصد بالحركة لانّها يقصد الحصول فيها وقد يكون معدوماً كالرياض الذي يتحرك الجسم اليه من السواد فانه معدوم وليس مقصوداً بالحركة للحصول فيه بل لتخصيله **قال** والطبيعي منها فوق وسفل وما عداها غير متناه **أقول** البجته منها ما هو طبيعي وهو الفوق والسفل لا غير ومنها ما هو غير طبيعي وهو ما عداها ونسفي بالطبيعي ما يستحيل تغييره وانتقاله عن ماهيته بغير الطبيعي مما يمكن تغييره فانّ القدم قد يصير خلقاً وكذا اليمين والشمال أمّا الفوق والسفل فلا وهذه البجته التي ليست طبيعيّة غير متناهية لانّها أطراف الخطوط المفروضة بالامتداد وتلك الخطوط غير متناهية **قال**

الفصل الثاني في الأجسام وهي قسمها فلكية وعنصريّة أمّا الفلكيّة فالكليّة منها سبعة واحد غير مكوكب محيط بجميع وتحتّه فلك الثوابت ثم افلاك الكواكب السّيّارات السبعة ويشتمل على افلاك أخرى جزئية يشتمل على افلاك وتداول خارجة المراكز والجويّ أربعة وعشرون ويشتمل على سبعة متحركة والف ونيفه وعشرين كوكبا ثوابت **أقول** لما فرغ من البحث عن مطلق الجواهر شرع في البحث عن جزئياته وبدأ بالجسم لانه اقرب الى المحس وفي هذا الفصل مسائل **المسألة الأولى** في البحث عن الأجسام الفلكيّة اعلم انّ الأجسام ينقسم قسمين فلكيّة وعنصريّة الافلاك كلّية يظهر منها حركة واحدة أمّا بسيطة او مركبة وأمّا جزئية أمّا الكليّة فتسع واحد منها محيط بجميع يسمى الفلك المحيط وهو غير مكوكب يسمى الفلك الاطلس بهذا الاعتبار وتحتّه فلك الثوابت ويسمى فلك البروج يماس المحيط بمقعده محذب هذا الفلك وتحت هذا زحل وتحتّه المشتري وتحت المريخ وتحت الشمس وتحت الزهرة وتحت عطارد وتحت القمر يماس العالي بمقعده محذباً لسا فل هذا التسعة متوافقة المراكز ومتوافقة الارض في مركزها ثم انّ كلّ فلك من هذه الافلاك السبعة ينفصل الى اجسام كثيرة بقضيّة اختلاف حركات ذلك الكواكب في الطول والعرض والاستقامة والرجوع والسرعة والبطؤ والبعد والقرب من الارض فانبتوا الكل كوكب فلكاً ممثلاً والفلك البروج مركزة مركز العالم يماس محذباً بمقعده فوقه وبمقعده محذب ما تحتّه وهو الفلك الكلّي المشتمل على سائر افلاكه الى القمر فان ممثله محيط باخر يسمى المائل وانبتوا ايضاً فلكاً خارج المركز عن مركز العالم ينفصل عن الممثل والمائل متماس محذباً بها وبمقعدها على نقطتين الا بعد عن الارض اوجا والا قرب منه خضيضاً وانبتوا فلكاً اخر يسمى فلك

والكل بسائط خالية من الكيفيات الفعلية والانفعالية ولو ازمها شفا فته

التدوير غير محيط بالارض بل هو في شئ خارج المركز بما سجدبة سطحه على نقطتين الا بعد ذروة والا قرب
الى الارض حضيضا في السبعة عدل الشمس فانهم اثبتوا لها فلكا خارج المركز خاصة واثبتوا للعطارد فلكين
خارجي المركز يسمى احدهما المديرو والثاني الحامل فالجموع مع الفلكين العظيمين اربعة وعشرون فلكا
يشتمل سبعة افلاك منها على خمسة كوكب متخيزه وفلك البروج تحتوي على الف وعشرين ونيف كوكبا
ثابتة وكواكب الثوابت في فلك واحد غير معلوم وكذلك انحصار الافلاك فيما ذكره وغير معلوم بل
يجوز ان يوجد افلاك كثيرة امّا وراء المحيط بين هذه الافلاك وقول بعضهم ان نجد
بعد كل مسافة مساوية ولا قرب قربا لعالى باطل لا من بعد بعدا لقسم وقرب قرب عطارد
نحن فلك جوهر قائل **والكل بسائط اقول** ذهبوا الى ان الفلك
بسيط لان كل مركب يتطرق اليه الانحلال والفلك لا يتطرق اليه الانحلال في هذه المدد المتطاولة
فيكون بسيطا وهذا حكم واجب عندهم وحكم نالان الاجسام عندنا حادثة يمكن تطرقا للغير
اليها والانحلال **قال** خالية من الكيفيات الفعلية والانفعالية ولو ازمها **اقول** هذا
حكم اخر للافلاك وهو انها غير متصفة بالكيفيات الفعلية اعنى الحرارة والبرودة وما ينسب ليه ولا
الكيفيات الانفعالية اعنى الرطوبة واليبوسة وما ينسب اليها وغير متصفة بلوازمها اعنى الثقل والخفة
واستدلوا على ذلك بان الافلاك لو كانت حارة لكانت في غاية الحرارة والتالى بطر فالمقدم مثله بيان
الشرطية ان الفاعل لو كان موجودا في مادة بسيطة لا غابق لها فيجب حصول كمال الازدواج بان بطلان
التالى ان الهواء العالى ابرد من الهواء الملاصق لوجه الارض ولو اقتضت البرودة لبلغت الغاية فيها
فكان يستقل الجمود على العناصر فما كان سكون شئ من الحيوان والعاقل ان يقول لا يلزم من افتضا الحرارة
حصول النهاية لان الشديد والضعيف مختلفان بالنوع ولا يلزم من اقتضاء الماهية نوعا ما
اقتضاءها النوع الاخر وهذا كان للهواء اقتضاء للسخونة ولم يقتض البالىغ منها ولا يصح الاعتداد
بان الرطوبة مانعة عن الكمال لان الرطوبة انما يمنع عن كمال السخونة اذا اخذت بمعنى البلة لا بمعنى
الرطوبة واللطافة ولا مكان ان يكون الطبيعة الفلكية يقتض ما يمنع عن الكمال ولان الرطوبة اذا
امنعت عن كمال الحرارة كانت لطيفة الواحدة يقتضى امرين متنافيين اذا عرفت هذا فقول لما انتقت
الحرارة والبرودة انتفى لزميهما اعنى الثقل والخفة **قال** شفا فته **اقول** استدلو على
شفا فته الافلاك بوجهين احدهما انها بسائط وهو منقوص بالقسم والثاني انها لا يجب ما وراءها
عن الابصار فانا بنصر الثواب وهو في الفلك الثامن وهذا ايضا ظني لا يفيد اليقين لجواز ان يكون

بحث العناصر
الاربعة البسيطة

لها لون ضعيف غير حاجب في البلور المسئلة الثانية في البحث عن العناصر البسيطة قال وأما العناصر فاربعة كره النار
الهواء والماء والارض استفيد عدد هاء عن ازيد واجات الكيفيات الفعلية والانفعالية اقول لما فرغ عن الاجرام الفلكية
شرع في البحث عن الاجسام العنصرية وهي ما بسيطة او مركبة ولما كان البسيط جزء من المركب
وكان البحث عن الجزء متقدما على البحث عن الكل قدّم البحث عن البسيط واعلم ان البسيط العنصري
اربعة فاقربها الى الفلك النار ثم الهواء ثم الماء ثم الارض ومركزها مركز العالم لا غير بيان ذلك ان العنصرين
يحد فيهما قوى منبهة نحو الفعل الى كيفيات يجعل موضوعاتها معدة للتأثير في شي اخر مثل الحرارة والبرودة
والطعم والروائح وقوى منهية نحو الانفعال السريع والبطيء الى كيفيات يجعل موضوعاتها معدة للتأثير
عن الغير بحسب السرعة والبطء مثل الرطوبة واليبوسة والتلين والصلابة وغير ذلك ثم فتشنا فوجدنا
فد يخلو عن جميع الكيفيات الفعلية الا الحرارة والبرودة والمتوسطة التي يبرء بالقياس الى الحار والبارد
بالقياس الى البارد فانا نجد جسم خاليا عن اللون وجسم خاليا عن الطعم ولم نجد جسم خاليا عن الحرارة
والبرودة او المتوسطة فكل ذلك فتشنا فوجدنا خالية عن جميع الكيفيات الانفعالية الا الرطوبة
واليبوسة والمتوسطة بينما فاعلم بهذا الاستقراء ان العناصر البسيطة لا يخلو عن احد الكيفيتين الفعليتين
اي الحرارة والبرودة ولا عن احدى الكيفيتين الانفعاليتين اي الرطوبة واليبوسة ولما كانت الارض واجات
الممكنة البين غير زائدة على اربعة الحرارة مع اليبوسة والحرارة مع الرطوبة والبرودة مع الرطوبة و
البرودة مع اليبوسة كانت البسيط الموضوع لذلك المزدوجات اربعة الموضوع للحرارة واليبوسة
وهو النار والموضوع للحرارة والرطوبة هو الهواء والموضوع للبرودة والرطوبة هو الماء والموضوع للبرودة
واليبوسة هو الارض والدليل على الكرات هو انها بسائط وقد علمت ان الشكل الذي يقتضيه البسيط
هو الكرية والتاخرارة في الغاية فطلب العلو والهواء حاد لان الغاية فطلب العلو فوق باقي العناصر الارض
باردة فطلب لسفل والماء ابرد العناصر فطلب المركز وهذه الاربعة كرات ينطبق بعضها على بعض ليسا
ولان خسوف القمر اذا اعتبر في وقت بعينه في بعض البلاد لم يوجد في البلد المخالف لذلك البلد في الطول
في ذلك الوقت بعينه والبناء على خط من خطوط نصف النهار الى الجانب الشمالي يزداد عليه ارتفاع
القطب الشمالي وانخفاض الجنوب وبالعكس وهذا يدل على كرية الارض والاعوار والاتحاد لا تؤثر في
الكرية لصغرهما بالنسبة اليها واما الماء فلان راكب البحر اذا قرب من خيل ظهرت له قلته او لاشق
اسفله ثانيا والبعيد بينه وبين القلة اكثر ما بينه وبين الاسفل والسبب فيه منع حدسه الماء عن
ابصار الاسفل واما الباقيات فلما مر من بساطتها وهي يقتضي الكرية وانما استفيد عدد هذه العناصر

وكل منها ينقلب الى الملاصق والى العير بواسطة او بوساطة النار حارة يابسة شفافة متحركة بالتبعية لها طبقة واحد

وقوة على حالة
المركب اليها
والهواء حار
رطب شفاف
له اربع طبقات

وانحصارها في اربع من مزاجات الكيفيات الفعالية والانفعالية اعني الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة
قال وكل منها ينقلب الى الملاصق والى العير بواسطة او بوساطة **اقول** هذه العناصر الاربعة كل واحد منها ينقلب الى الاخر اما ابتداءا كصيرورة النار هواء او بواسطة واحدة كصيرورتها ماء او بواسطة انقلابها هواء اثم ماء اثم انقلابها هواء اثم ماء او بوساطة انقلابها لغيرها
والاصل فيه ان غالب الامر انقلاب العنصري الى ملاصقة كالنقلاب النار هواء ابتداءا والى البعيد بواسطة
ويدل على انقلاب كل واحد منها الى صاحبه ما نشاهد من صيرورة النار هواء عند الاطفاء وصيرورة الهواء نار عند الحاج النفع وصيرورة الهواء ماء عند حصول البرد في الجوف وانقار السحاب بالمطر من غير وصول بخار اليه وصيرورة الماء هواء عند استخانة وصيرورة الماء ارضا عند جفاف الماء الحار التي يشرب بحيث يصير حجارة صلبة واما صيرورة الارض ماء كما يتخذ منها هاء حارة ويحلون فيها اجساما اصلية حجرية حتى تصير ماء وهاجارية **قال** فالنار حارة يابسة شفافة متحركة بالتبعية لها طبقة واحد وقوة على حالة المركب اليها **اقول** لما فرغ من الاحكام المشتركة بين العناصر شرع في البحث عن الكيفيات المختصة كل عنصر عنصره بدا بالنار وذكر من احكامها ستة الاول انها حارة والحس يدل على حرارة النار الموجودة عندنا واما النار البسيطة التي هي الفلك الاثير فانها كذلك لوجود الطبيعة خالية عن العائق لبساطتها فان الحرارة موجودة في النار التي عندنا مع امتزاجها بالصد فكيف بالنار الصرفة التي فيها يابسة وهو معلوم بالحس ايضا ان عني باليبوسة ما لا يلصق بنعيم اما ان عني بها ما تستر تشككه بالاشكال القريبة فالنار ليست يابسة لهذا المعنى الثالث انها شفافة والاشجيت الثابت عن الابصار ولا النار كلها كانت اقرب الى الشفافية كانت اقوى كما في اصول الشعل الرابع انها متحركة بالتبعية وهو حكم الظني لانهم لما راوا الشهب متحركة حكموا بحركة كرة النار ثم طلبوا العلة فقالوا ان كل جزء من الفلك تعيين مكانا لجزء من النار فاذا انتقل ذلك الجزء انتقل المتمكن فيه كالساكن في السفينة وهذا ضعيف لان الشهب لا يتحرك الى جهة واحدة بل قد يكون الى الشمال نارة والى الجنوب اخرى ما ذكره من العلة فهو بعيد والا لزم حركة كرة الهواء والماء والارض مع ان الفلك بسيط الاجزاء له ولو فرض له اجزاء لكانت متساوية فكيف يصح اختلافها في كون بعضها مكانا لبعض اجزاء النار البسيط والبعض الاخر مكانا للاخر انما من انها ذات طبقة واحدة وذلك لقوتها على حالة ما يمازجها فلا يوجد في مكانها غيرها السادس انها قوية على حالة المركب اليها وذلك ظاهر **قال** والهواء حار رطب شفاف له اربع طبقات **اقول** لما فرغ من البحث عن احكام النار شرع في البحث عن الهواء الملاصق لها وذكر له احكاما اربعة الاول انه حار

والماء بارد رطب شفاف يحيط بثلاثة ارباع الارض له طبقة واحدة والارض باردة يابسة ساكنة في الوسط

شفافة لها

ثلاث طبقات

وذلك فيما يرجع الى الكيفية الفعلية وقد وقع التشاؤم فيه فكثر الناس ذهب الى انه حار لانه الغاية لان
الماء اذا اراد جعله هواء سخن فصل وتسخين ومع استحكام التسخين ينقلب هواء واخرون منعوا من ذلك
لانه لو اقتضى السخونة لطبعه لبلغ فيها الغاية لوجود العلة الخالية عن المعاوق الثانية انه يطلب رطب
بمعنى سهولة قبول الاشكال لا بمعنى البلية وذلك ظاهر وهذا انما يرجع الى الكيفية الانفعالية الثالثة انه
شفاف وهو ظاهر بعد ادراكه صرفا بالبصير الرابع انه ذو طبقات اربع الطبقة الاولى المجاورة للارض المسخن
لمجاورة الارض المتشعشعه يشعاع النيرة وهي بخارية حارة والبخار هو المتحلل للرطب هو اجزاء مائية
اكتسبت حرارة فتصاعدت لاجلها وخالطت الهواء الملاصقة للارض الطبقة الثانية وهي الهواء المتباعد
عن الارض تقطع عند تأثير الشعاع لبعده عن الارض ادخنة صغارا اكتسبت حرارة وصاعدت وهي بخارية
باردة يقال لها الباردة ليست ما يخالطها من البخار الطبقة الثالثة هواء الصرفة الرابعة بخار وده
ويلعوه الا انه اخف حركة واغوى نفوز الشدة الحرارة فالدخان هو المتحلل اليابس المتزجة بشئ من
من النار **قال** والماء بارد رطب شفاف يحيط بثلاثة ارباع الارض له طبقة واحدة **اقول** ذكر
للماء خمسة احكام الاول بارد والحس يدل عليه لانه مع زوال المسخنات الخارجية يحس برده واختلفوا
والاكثر على ان الارض ابرد منه لانها اكثف وابعد من المسخنات والحركة الفلكية وقال قوم اخرون ان
الماء ابرد لانها تحس ذلك وهو ضعيف لان الشئ قد يكون اشد بردا في الحس ولا يكون في نفس الامر كذلك
كما في جانب السخونة ولهذا كانت السخونة في الاجسام الذاتية كالرصاص وغيره اشد في الحس من النار
الصرفة الخالية عن الصدد لسرعة انفصال النار الصرفة عن اليد لاجل لطافتها فلا يدور اثارها كذلك ههنا
اثر الماء للطافته ينبسط على العضو ويصل الى عمق كل جزء منه ويلتصق به بخلاف التراب المتأثر عنه سرهيا وكان
الاجسام يبرد الماء اكثر الثاني انه رطب هو ظاهر بمعنى البلية وقيل انه يقتضى الجود لانه بارد بالطبع البر
تقتضى الجود وانما عرض السيلان لسخونة الارض والهواء ولو خلى وطبعه لا يقتضى الجود والثالث انه شفاف
لانه مع صرافته لا يجب من الابصار وقيل انه ملون والا لم يكن مرئيا ولضعف لونه لم يجب عن الابصار
الرابع انه محيط باكثر الارض وهو حكم ظني لانهم جعلوا العناصر متعاولا والا لاستحال الاضعف وعدم
عنصره فلو لا احاطته بثلاثة ارباع الارض لكان اقل من الارض واذا كان محيطا باكثر الارض كان هو
البحر والا فاما ان يكون فوق الارض وتحتها والثاني باطل والا لكان اصغر من الارض فيبقى الاول وهو
البحر الخامس انه ذو طبقة واحدة هو البحر وظاهر **قال** والارض باردة يابسة ساكنة في الوسط
شفافة لها ثلاث طبقات **اقول** ذكر للارض احكاما خمسة الاول انها باردة لانها كيفية وقد سلف

واما المركبات فهذه الاربعة اسطقساتها وهي حادث عند تفاعل بعضها في بعض ويفعل الكيفية في المادة فيكسر

صرافة كفيتهما

ويحصل كفيته

مشابهة في

الكل متوسطة

المزاج

البحث في انها ابرد العناصر الثاني انها يابسة وهو ايضا ظاهر الثالث انها ساكنة في الوسط وقد تنازع في ذلك جماعة فذهب قوم الى انها متحركة الى السقل واخرون الى العلو واخرون بالاستدارة والحوثلا ذلك كله والا لما وصل الحجر المرمى اليها ان كانت هابطة ولما نزل الحجر المرمى الى فوق ان كانت صاعدة ولما سقط على الاستقامة ان كانت متحركة على الاستدارة وقد اشار في هذا الحكم الى فايدة بقوله في الوسط وهو الرد على من زعم انها ساكنة بسبب عدم تناهيها من جانب السقل لا من حيث الطبع وبيان بطلان هذا القول ظاهر لان الاجسام متناهية الاربعة انها شفاقة وقد وقع فيها منازعة بين القوم فذهب جماعة اليه لانها بسيطة وذهب اخرون الى المنع لانا نشاهد الارض فان كانت بسيطة فالمطر وان كانت متمزجة بغيرها كانت الارضية عليها اغلب فكانت الشفاقة اغلب ليس كذلك ثم نقضوا كبرى ذلك بالقمر الخامس في طبقاتها وهي ثلاث طبقات هي ارض محضه وهي المركز وما يقارنه وطبقة طينية بعضها منكشفة هو البر

وبعضها احاط به البحر **المثلث الثالث في البحث عن المركبات قال** واما المركبات

فهذه الاربعة اسطقساتها **اقول** لما فرغ من البحث عن البسائط شرع في البحث عن المركبات وبدأ

من ذلك بالبحث عن بسائطها واعلم ان المركبات انما تتركب من هذه العناصر الاربعة لان العنصر الواحد

بسيط لا يقع به التفاعل فلا بد من كثرة ولما دل الاستقراء على انتقاء صلاحته ما عدا الكيفيات الاربعة

اعني الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة او ينسب اليها الفعل والانفعال وجبان يكون التفاعل انما

هو في هذه الاربعة وحواملها فكانت الاسطقسات هذه العناصر من حيث هي اجزاء العالم يسمى اركانها

ومن حيث انها يتركب منها المركبات من المعادن والنباتات يسمى اسطقسات **قال** وهي حادث

عند تفاعل بعضها في بعض **اقول** المركبات عند تحقق الاوایل تحدث عند تفاعل هذه العناصر

الاربعة بعضها في بعض الى ان يستقر الكيفية المتوسطة المستمارة بالمزاج ذهب اصحاب الخليط مثل انكشبا

غورس واتباعه الى نفي ذلك **قال** ان هذا اجزاء هي لحم واجزاء هي عظام واجزاء هي شجرة وغير ذلك من جميع

المركبات وهي مختلفة مشبوبة في العالم غير متناهية فاذا اجتمع اجزاء من طبقة واحدة ظن ان تلك

الطبيعة حدثت وليس كذلك بل تلك الطبيعة كانت موجودة والحادث التركيب لا غير والضرورة قاضية

ببطلان هذه المقالة فانا نشاهد تبدل الوان وطعوم وروائح وغير ذلك من الصفات الحادثة **قال**

ويفعل الكيفية في المادة فيكسر صرافة كفيتهما ويحصل كفيته مشابهة في الكل متوسطة المزاج **اقول**

لما ذكر ان المركبات انما تحصل عند تفاعل هذه العناصر بعضها في بعض شرع في كيفية هذه التفاعل

واعلم ان الحار والبارد والرطب واليابس اذا اجتمعا وفعل كل منهما في الاخر لم تحل اما ان يتقدم فعل احدهما

بحث العناصر في المركبات

نفي المزاج

مع حفظ صورة البسائط ثم يختلف الامرجة في الاعداد بحسب قربها وبعدها عن الاعتدال مع عدتها بحسب الشخص

وان كان
لكل نوع من
المركبات
مزايا ذوات
له طرفا فراط
وتقريب وهي
تسع

على انفعاله او تقربا ويلزم من الاول صيرورة المغلوب غالبا وهو محال ومن الثاني كون الشئ الواحد
غالبا ومغلوبا دفعة واحدة وهو محال فلم يبق الا ان يكون الفاعل في كل واحد منهما غير المنفعل فقل
الفاعل هو الصورة والمنفعل هو المادة وينتقض بالماء الحار اذا خرج بالماء البارد واعتدلا فان الفعل
والانفعال بين الحار والبارد هناك موجود مع انه لا صورة يقتضي الحرارة في الماء البارد وقيل الفاعل
هو الكيفية والمنفعل هو المادة مثلا يفعل حرارة الماء الحار في المادة الباردة فيكسر البرودة التي هي
كيفية البارد ويحصل كيفية متشابهة متوسطة بين الحرارة والبرودة هي المزاج وهذا اختيار المطم
وفيه نظر لان المادة المنفعلة انما يفعل في كيفية الفاعل لا في غيرها ويعود البحث من كون المغلوب
بحيث يصير غالبا واجتماع الغالبية والمغلووية للشئ الواحد في الوقت الواحد بالنسبة الى شئ واحد
وهو باطل **قال** مع حفظ صورة البسائط **اقول** نقل الشيخ في هذا الموضوع في كتاب
الشفان ههنا مذهبا غريبا عجيبا وهو ان البسائط اذا اجتمعت وتفاعلت بطلت صورتها النوعية
المقومة لها وحدثت صورة اخرى نوعية مناسبة لمزاج ذلك المركب واحتجوا بان العناصر لو بقيت
على طبائعها حتى تنصف بحجز النار مثلا بالصورة المحيطة يمكن ان يعرض للنار بانفرادها عارض
ينتهي بها الى ان يصير حارقتها الى ذلك الحد الذي حصل لها عند كونه جزءا من المركب فيصير النار البسيط
لحما وبطله الشيخ بان ذلك يكون كونا وفسادا لا مزاجا ولا ان الكاسر باق مع الانكسار فالطبايع
باقية مع الانكسار والكيفيات وبعض ما ذكره نوره عليهم لان مذهبهم ان اجزاء النار يبطل ناريتها
عند مزاجه ويتصف بالصورة المحيطة فجوز عارض هذا العارض للنار البسيطة فان شرط التركيب
كالهوجا بنا **قال** ثم يختلف الامرجة في الاعداد بحسب قربها وبعدها عن الاعتدال **اقول**
الامرجة في المركبات هي المعدة لقبول المركب للصور والقوى المعدنية والنباتية والحيوانية اذا المركبات
كلها اشتركت في طبيعة الجسمية ثم اختلف في هذا القوى فبعضها انتصف بصورة حافظة لبسائطه عن
التفرق جامعة لتضادات مقدراته من غير ان يكون مبدأ الشئ اخوه هذه هي الصور المعدنية وبعضها
انتصف بصور يفعل مع ما تقدم التعذب به والسمه والتوليد لا غير وهي النفس النباتية وبعضها
يفعل مع ذلك الحس والحركة والارادة وهي النفس الحيوانية فلا بد ان يكون هذا الاختلاف بسبب
اختلاف القوايل المستند الى اختلاف الاستعداد المستفاد من اختلاف الامرجة بسبب بعد
وقربها من الاعتدال وكل من كان مزاجا قريبا الى الاعتدال قيل نفسا اكمل **قال** مع عدم
تناهيها بحسب الشخص وان كان لكل نوع من المركبات مزاج ذوات له طرفا فراط وتقريب وتقع

الفصل الثالث في بقية احكام الاجسام ويشترك الاجسام في وجوب اتناهي لوجوب اتصاف ما فرض له ضد عند

مقايسته بمثله

مع فرض

نقصانه عنه

ولحفظ النسبة

بين ضلعي

الزاوية وما

اشتملا

على

على

على

على

على

على

على

على

على

على

على

على

على

على

على

على

على

على

على

على

على

على

على

على

أقول الامزجة يختلف باختلاف صغري اجزاء البسائط وكبرها وهذه الاختلاف بسبب لصغير الكبير غير متناه فكانت الامزجة كذلك غير متناهية بحسب الشخص وان كان لكل نوع طرفا افراطا وتفریطا فان نوع الانسان مثلاً له مزاج خاص بين طرفين وهما افراط وتفریط لكن ذلك المزاج الخاص يشتمل على ما يتناهي من الامزجة الشخصية ولا يخرج عن مزاج الانسان وكذلك كل نوع اذا عرفت هذا فاعلم ان الامزجة تسعة لان البسائط اما ان يتساوى فيه وهو المعتدل او يغلب احد هما اما الحار مع اعتدال الانفعاليين او البارد مع او الخارج مع غلبة الرطب واليابس او البارد معهما او يغلب الرطب مع اعتدال الفعلين او اليابس معه **قال الفصل الثالث** في بقية احكام الاجسام ويشترك الاجسام في وجوب اتناهي

لوجوب اتصاف ما فرض له ضده عند مقايسته بمثله مع فرض نقصانه عنه **أقول** لما فرض عن البحث في الاجسام شرع في البحث عن باقي احكامها وهذا الفصل يشتمل على مسائل **المسئلة الاولى** في تناهي الاجسام وقد اتفق اكثر العقلاء عليه وانما خالف فيه حكماء الهند واستدل المطر على ذلك لوجهين الاول بهان التطبيق وتقريره ان الابعاد لو كانت غير متناهية لا يمكن ان تفرض خطين غير متناهيين ومبداهما واحد ثم ينفصل من احدهما قطعة ثم تطبق احد الخطين على الاخر بان يجعل اول احدهما مقابل الاول الاخر وثاني الاول مقابل الثاني والثالث كذلك وهكذا الى ما يتناهي فان استمر كذلك كان الناقص مثل الزايد وهو محال بالضرورة وان انقطع الناقص نقطع الزايد لان الزايد انما زاد بمقدار متناه هو القدر المقطوع والزايد على المتناهي بمقدار متناه يكون متناهيًا فالخطان متناهيان وهو المطر اذا عرفت هذا فارجع الى تتبع الفاظ الكتاب فقوله ويشترك الاجسام في وجوب اتناهي اشار الى الدعوى مع التنبية على كون هذا الحكم واجبا لكل جسم لوجوب اتصاف ما فرض له ضده به معناه لوجوب اتصاف خط الناقص الذي فرض له ضده اتناهي اذا فرضنا الخطين غير متناهيين بالمتناهي وقوله عند مقايسته بمثله معناه عند مقايسة الخط الناقص بالخط الكامل المماثل له في عدم التناهي ومعنى المقايسة ههنا مقابلة كل جزء من الناقصة بجزء من الكامل وقوله ما فرض نقصانه عنه يعني مع فرض قطع شيء من الخط الناقص حتى صار ناقصا هذا ما خطر لنا في معنى هذا الكلام **قال** ولحفظ النسبة

بين ضلعي الزاوية وما اشتملا عليه مع وجوب اتصاف الثاني به **أقول** هذا هو الدليل الثاني على تناهي الابعاد وتقريره اننا اذا فرضنا زاوية خرج ضلعاها الى ما لا يتناهي على الاستقامة فان النسبة بين زيادة الابعاد التي اشتمل الضلعان عليها محفوظة بحيث كلما زاد الضلعان زادت الابعاد على نسبة واحدة فاذا استمرت زيادة الضلعين الى ما يتناهي استمرت زيادة البعد بينهما الى ما لا

١٧ واتحاد الحدة وانتفاء القسمة فيدل على الوحدة والضرورة قصت ببقائها ويجوز خلوها عن الكيفيات المذوقة و

المرئية والمشمومة
كالهواء
ويجوز رؤيتها
بشرط الضوء
واللون وهو
ضروري

يتناهي مع وجوب اتصاف الثاني اعني البعد بينهما بالتناهي لا متناهي انحصار ما لا يتناهي بين حاصرين

المسئلة الثانية في الاجسام متماثلة **قال** واتحاد الحدة وانتفاء القسمة فيدل على

الوحدة **اقول** ذهب الجمهور من الحكماء والمتكلمين الى ان الاجسام متماثلة في حقيقة الجسمية وان

اختلفت بصفات وعوارض وذهب لنظام الى انها مختلفة لاختلاف خواصها وهو باطل لان ذلك

يدل على اختلاف الانواع لا على اختلاف المفهوم من الجسم من حيث هو جسم وقد استدلل المظهر على قوله

بان الجسم من حيث هو جسم يحد بحد واحد عند الجميع اما عند الاوائل فان حده الجوهر القابل للابقاء

واما المتكلمون فانهم يحدونه بانه الطويل العريض العميق وهذا الحد الواحد لا قسمية فيه فالمحدود واحد

ولا استحالة اجتماع المختلفات في حد واحد من غير قسمية بل متى جمعت المختلفات في حد واحد وقع فيه

التقسيم ضرورة فقولنا الحيوان اما ناطق او صاهل ويزاد بهما الانسان والفرس **المسئلة الثالثة**

في ان الاجسام باقية **قال** والضرورة قصت ببقائها **اقول** المشهور عند العقلاء ذلك ونقل

عن النظام خلافة بناء منه على امتناع استناد العدم الى الفاعل وانه لا ضد للاجسام مع وجوب فناها

يوم القيمة فالزم بعدم بقاءها وانها يتجدد حالها كالاغراض الغير القارة والمحققون على خلاف ذلك و

اعتمادهم على الضرورة فيه وقيل ان النظام ذهب الى احتياج الجسم حال بقاءه الى المؤثر فتوهم الناقل انه

كان يقول بعدم بقاء الاجسام **المسئلة الرابعة** في ان الاجسام يجوز خلوها عن الطعوم و

الروائح **قال** ويجوز خلوها عن الكيفيات المذوقة والمرئية والمشمومة كالهواء **اقول**

ذهب لمعتزلة الى جواز خلوا الاجسام عن الطعوم والروائح والالوان ومنعت الاشعية منه اما ان المعتزلة

فاجتوا بمشاهدة بعض الاجسام كذلك كالهواء واحتجت الاشعية بقياس اللون على الكون وبما قيل

الاتصاف على ما بعده وهما ضعيفان لان القياس الغير المشتغل على اجماع لا يفيد اليقين فكيف الحال عليه

مع قيام الفرق فان الكون لا يعقل خلوه متميز عنه بالضرورة بخلاف اللون فانه يمكن ان يتصور الجسم خاليا

عنه واما امتناع الخلوه عنها بعد الاتصاف انما امتنع لاقتقار الزايل بعد الاتصاف الى طريان الضد بخلاف

ما قيل الاتصاف لعدم الحاجة اليه **المسئلة الخامسة** في ان الاجسام يجوز رؤيتها **قال**

ويجوز رؤيتها بشروط الضوء واللون وهو ضروري **اقول** ذهب الاوائل الى ان الاجسام مرئية لكن لا

بالذات بل بالعرض فانها لو كانت مرئية بالذات لرئي الهواء والثالي باطل فالمقدم مثله واما

يمكن رؤيتها بتوسط الضوء واللون وهذا كضروري يشهد به الحسن والضرورة وجمهور العقلاء على

ذلك ولم يعرف فيه مخالفا **المسئلة السادسة** في ان الاجسام حادثة **قال**

المسئلة السابعة

والاجسام كلها حادثه لعدانفكاكها من جزئيات متناهية حادثه فانها لا يخلو من الحركة والسكون وكل منهما حادث

وهو ظاهر
واما تناهي
جزئياتها فلا
وجود ما لا
يتناهى محال
للتطبيق على
ما مر ويوصف
كل حادث
بالاضافتين
المتقابلين
ويجب زيادة
المتصف باحدهما
من حيث هو كذلك
على المتصف
بالاخرى فيقطع
التاقص والزائد
ايضا

والاجسام كلها حادثه لعدم انفكاكها من جزئيات متناهية حادثه فانها لا يخلو من الحركة والسكون
وكل منهما حادث وهو ظاهر **قول** هذه المسئلة من اجل المسائل واشرفها في هذا الكتاب
وهي المعركة العظيمة بين الاويل والمتكلمين وقد اضطربت انظار العقلاء فيها وعليها مبني القوايل الاسلاف
وقد اختلف الناس فيها فذهب المسلمون واليهود والنصارى والمجوس الى ان الاجسام محدثة انها وذهب
جمهور الحكماء الى انها قديمة وتفصيل قولهم في ذكرناه في كتاب المناهج اذا عرفت هذا فنقول للدليل
على ان الاجسام حادثه انها لا يخلو عن جزئيات متناهية حادثه وكلها هذا شأنه فهو حادث
فالاجسام حادثه الصغرى فلان الاجسام لا يخلو عن الحركة والسكون وهي امور حادثه متناهية اما
بيان عدانفكاك الجسم عنهما فضروري لان الجسم لا يعقل موجودا في الخارج منفكا عن المكان فان كان
ثابتا فيه فهو الساكن وان كان منفكا عنه فهو المتحرك واما بيان حدوثهما فظلالا لان الحركة هي حصول
لجسم في الحيز بعد ان كان في حيز اخر والسكون هو الحصول في الحيز بعد ان كان في ذلك الحيز فمتناهية
كل واحد منهما يستدعي المسبوقية بالغير والازلي غير مسبوق بالغير فمتناهية كل واحد منهما ليست قديمة
وايضا فان كل واحد منهما يجوز عليه العد والقديم لا يجوز عليه العد اما الصغرى فلا نكل متحرك على
الاطلاق فان كل جزء من حركته يعدم ويوجد عقيب جزء اخر منها وكل ساكن فانه اما بسيط او مركب
وكل بسيط ساكن يمكن عليه الحركة لتساوي الجانب الملاقي منه لغيره من الاجسام والجانب الذي لا يلاقيه
في قول الملاقات فامكن على غير الملاقي الملاقات كما امكنت على الملاقي لكن ذلك انما يكون بسلطة
الحركة فكانت الحركة جائزة عليه واما المركب فانه مركب من البسيط وشوق الدليل الذي ذكرناه
في البسيط الى كل جزء من اجزاء المركب واما الكبير فلان القديم ان كان واجبا لوجود لذاته استحالة
عدوان كان جائزا لوجود استند الى علة موجبة لاستحالة صدور القديم عن المختار لان المختار اذا
يفعل بواحدة القصد والداعي والقصد انما يتوجه الى ايجاد المعدود وكل اثر المختار حادث فلو
كان القديم اثر المؤثر لكان ذلك المؤثر موجبا فان كان واجبا لذاته استحالة عدمه فاستحالة عدمه
معلوله وان كان ممكنا فقلنا الكلام اليه فاما ان يتسلسل وهو محال وينتهي الى مؤثر موجب يستحيل عدوانه
فيستحيل عدم معلوله فقد ظهر ان القديم يستحيل عليه العد فتدبينا جوازا العد على الحركة والسكون
فيستحيل قدمهما **قال** واما تناهي جزئياتها فلا وجود ما لا يتناهى محال للتطبيق على ما مر

ويوصف كل حادث بالاضافتين المتقابلين ويجب زيادة المتصف باحدهما من حيث هو كذلك على
المتصف بالاخرى فيقطع التاقص والزائد ايضا **قول** لما بين حدوث الحركة والسكون شرع

والضرورة قضت بحدوث ما لا ينفل عن حوادث متناهية فالاجسام حادثه ولما استحال قيام الاعراض الالها ثبت

حدوثها
والحدوث اختص
بوقت اذ لا وقت
قبله والاختار
يرجع احده
مقدور به

الان في بيان تناهيهما لان بيان حدوثهما غير كاف في الدلالة التناهيته هذا المقام هو المعركة بين الحكماء والمتكلمين فان المتكلمين يمنعون من اتصاف الجسم بحركات لا يتناهي الا ويل جوزوا ذلك والمتكلمون استدلووا على قوتهم بوجوه احدها ان كل فرد موجود حادث فالمجموع كذلك وهو ضعيف اذ لا يلزم من حدوث كل فرد حدوث المجموع الثاني انها قابلة للزيادة والنقصان فيكون متناهية وهو ضعيف بمعلومات الله تعالى فقد فان الاول لا يزيد من الثانية ولا يلزم تناهيهما الثالث التطبيق وهو يؤخذ جملة الحركات من الان الى الازل جملة ومن زمان الطوفان الى الازل جملة اخرى ثم تطبق احدهما على الاخرى فان استمر الى ما يتناهي كان الزايد مثل الناقص هذا خلف وان انقطع الناقص يتناهي الزايد لانه انما زاد بمقدار متناه والزايد على المتناهي بمقدار متناه يكون متناهي الرابع ان كل حادث يوصف باضافتين متقابلتين هما السابقيّة والمسبوقية لان كل واحد من الحوادث الغير المتناهية يكون سابقا على ما بعده ولا حقا لما قبله والسبق واللحق اضافتان متقابلتان وانما يصح اتصافه بهما لا ههما اخذا بالشبهة الى شيئين اذا عرفت هذا فنقول اذا اعتبرنا الحوادث الماضية المبتدئة من الان تارة من حيث كل واحد منها سابق وتارة من حيث هو بعينه لاحق كانت السوابق واللواحق المتباينتان بالاعتبار متطابقتين في الوجود ولا يحتاج في تطابقهما الى توهم تطبيق ومع ذلك بحيث كون السابق اكثر من اللواحق في الجانب الذي وقع فيه الانقطاع والى هذا استأبقوله ويجب زيادة المتصف باحديهما اعني باحد الاضافتين وهو اضافة السبق على المتصف بالاعترى اعني اضافة اللحق فاذا ن اللواحق منقطعة في الماضي قبل انقطاع السوابق فيكون متناهية والسوابق ايضا يكون متناهية لانها زادت بمقدار متناه وهذا الوجه الاخير استنبطه المصنف ولم نغتر عليه في كلامه القداماء قال

والضرورة قضت بحدوث ما لا ينفل عن حوادث متناهية اقول لما بين ان الاجسام لا ينفل عن الحركة والسكون وبين حدوثهما وتناهيهما وجب لقول بحدوث الاجسام لان الضرورة قضت بحدوث ما لا ينفل عن حوادث متناهية قال فالاجسام حادثه ولما استحال قيام الاعراض الالها ثبت حدوثها اقول هذا ينتج ما ذكر من الدليل وهو القول بحدوث الاجسام واما الاعراض فانه يستحيل قيامها بانفسها ويفتقر في الوجود الى محل نحل فيه وهي اما جسمانية او غير جسمانية والكل حادث اما الجسمانية فلا متناع قيامها بغير الاجسام واذا كان الشرط حادثا كان المشروط كذلك بالضرورة واما غير الجسمانية فبالدليل الدال على حدوث كل ما سوى الله تعالى والمصنف انما قصد الاعراض الجسمانية يقول لما استحال قيام الاعراض الالها ثبت حدوثها قال والحدوث اختص بوقت اذ لا وقت قبله والاختار يرجع احده مقدور به

بلاداع ومرجح عند بعضهم والمادة منتفية والقبلية لا يستدعي الزمان وقد سلف تحقيقه

بلاداع ومرجح عند بعضهم **اقول** لما بين حدوث العالم شرع في الجواب عن شبهة الفلاسفة واقواله
شبههم ثلاثة اجاب المصنف عنها في هذا الكتاب بالشبهة الاولى وهي اعظمها قالوا المؤثر التام في العالم
اما ان يكون اذليا او حادثا فان كان اذليا لزم قدم العالم لان عند وجود المؤثر التام يجب وجود الاثر
معه لانه لو تاخر عنه ثم وجد لم يخل اما ان يكون لتجدد امر اول والاوّل يستلزم كون ما فرضناه مؤثرا
تاما ليس بتام هذا خلف والثاني ترجيح احده في الممكن لا المرجح لان اختصاص وجود الاثر بالوقت الذي
وتجد فيه دون ما قبله وما بعده مع حصول المؤثر التام يكون ترجيحا من غير مرجح وان كان المؤثر في العالم
حادثا نقلنا الكلام الى علة حدوثه ويلزم التسلسل والانتفاء الى المؤثر القديم وهو محال لتخلف الاثر
وهذا المحال انما نشأ من فرض حدوث العالم وقد اجاب المتكلمون عن هذه الشبهة لوجوه احدها المؤثر
التام قديم لكن لحدوث اختصاص بوقت الاحداث لا انتفاء وقت قبله فالوقا التي يطلب فيها الترجيح
معدومة ولا يتمايز الا في الوهم واحكام الوهم في مثل ذلك غير مقبولة بل الزمان يبتدى وجوده مع اول وجود
العالم ولم يمكن وقوع ابتداء ساير الموجودات قبل ابتداء وجود الزمان اصلا الثلثة ان المؤثر التام انما
يجب وجود اثره معه لو كان موجبا اما اذا كان مختارا فلان المختار يرجح احد مقدوريه على الاخر لا مرجح
فالعالم قبل وجوده كان ممكن الوجود وكذا بعد وجوده لكن المؤثر المختار اذا اراد ان يجاد وقت وجوده دون ما قبله
وما بعده لا امر الثالث انه لم لا يجوز اختصاص بعض الاوقات بمصلحة يقتضي وجود العالم فيها دون ما قبل
ذلك الوقت وما بعد فالمؤثر التام وان كان حاصل في الازل لكن لا يجب وجوده العالم فيه تحصيل تلك
المصلحة الرابع ان الله تعالى عالم بوجوده في العالم وقت وجوده وخلاف علمه محال فلم يكن وجوده قبل وقت
وجود الارادة تخصصه لذاتها السادس ان العالم محدث لما تقدم فيستحيل وجوده في الازل لان
المحدث هو ما سبقه العدم والازل لان ما لم يسبقه العدم والجمع بينهما محال ثم عارضوهم بالحادث اليومي
فانه معلول فعلته اما القديم فيلزم مقدمه والحادث فيلزم التسلسل **قال** والمادة منتفية
اقول هذا جواب عن الشبهة الثانية وتقريرها انهم قالوا كل حادث فهو مسبوق بما كان
وجوده وذلك لا مكان ليس امرا عديميا والا فلا فرق بين نفي الامكان والامكان المنفي ولا قدرة
القادر لاننا نعلمها به مغايرة وليس جوهر لانه نسبة وضافة فهو عرض فحاله يكون سابقا عليه وهو المبادي
فتلك المادة ان كانت قديمة ويستحيل انفكاكها عن الصورة لزم قدم الصورة فلزم قدم الجسم وان كان
حادثا لتسلسل الجواب قد بينا ان المادة منتفية وقد سلف تحقيقه **قال** والقبلية لا يستدعي
الزمان وقد سلف تحقيقه **اقول** هذا جواب عن الشبهة الثالثة وتقريرها انهم قالوا كل حادث

لا يصد عنه

امران ولا سبق

لمشروط باللاحق

جسم

جسم

جسم

جسم

جسم

او وجوده والا

لما انتفت

صلاحية التأثير

عند لان المؤثر

ههنا مختار

فان عدمه سابق على وجوده واقسام السبق منتفية ههنا الا الزمان وكل حادث يستدعي سابقته الزمان عليه فالزمان ان كان حادثا الزمان يكون زمانيا وهو محال وان كان قديما وهو مقدار الحركة لزوم قدمها لكن الحركة صفة للجسم فيلزم مقدمه والجواب ما تقدم من ان السبق لا يستدعي الزمان والا لزوم التسلسل

قال الفصل الرابع في الجوهر المجردة اما العقل فلم يثبت دليل على امتناعه اقول لما فرغ

من البحث عن الجواهر المقارنة شرع في البحث عن الجواهر المجردة ولبعدها عن الحسن اخوها عن البحث عن المقارنات وفي هذا الفصل مسائل **المسئلة الاولى** في العقول المجردة واعلم ان جماعة من المتكلمين نفوا هذا الجواهر واحتجوا بانها لو كان ههنا موجود ليس بجسم ولا جسما في كان مشاركا لواجب الوجود في هذا الوصف فيكون مشاركا له في ذاته وهذا الكلام سخيف لان الاشتراك في الصفات السلبية لا يقتضي الاشتراك في الذات فان كل بسيطين يشتركان في سلب ما عداها عنهما مع انتفاء الشركة بينهما في الذات بل الاشتراك في الصفات الثبوتية لا يقتضي الاشتراك في الذات لان الاشياء المختلفة قد يلزمها لازم واحد فاذا ثبت ذلك لم يلزم من كون هذا الجواهر المجردة مشاركة للواجب في وصف التجرد وهو سلب مشاركتها في الحقيقة ولهذا اجمعوا بنفي هذه الجواهر المجردة **قال** وادلة

وجوده مدخولة كقولهم الواحد لا يصد عنه امران ولا سبق لمشروط باللاحق في تأثيره او وجوده والا

لما انتفت صلاحية التأثير عند لان المؤثر ههنا مختار **اقول** لما بين انتفاء التجرد بعد الجواهر

المجردة الذي هو العقل شرع في بيان انتفاء التجرد بثبوتها وذلك لان ضعف دلة المثبتين واعلم ان اكثر الفلاسفة ذهبوا الى ان العلول الاول هو العقل الاول وهو موجود مجرد عن الاجسام والمواد في ذاتها وتأثير معان ان ذلك العقل يصد عنه عقل وفلك لتكرره باعتبار كثرة جهاته الحاصلة من ذاته ومن فاعله ثم يصد من العقل الثاني عقل ثالث وفلك ثان وههنا كذا الى ان ينتهي الى الاخر وهو المسمى بالعقل الفعال والى الفلك الاخر التاسع وهو فلك القمر واستدلوا على اثبات الجوهر المجردة التي هي العقول بوجه الاول قالوا ان الله تعالى فاجد فلا يكون عللة للتكرار فيكون الصادر عنه واحد فلا يخلو اما ان يكون جسما او مادة او صورة او نفسا او عرضا او عقلا والاقسام كلها باطلة سوا الاخير اما الاول فلا ان كل جسم مركب من المادة والصورة وقد بينا ان العلول الاول واحد والى هذا القسم اشار بقوله الواحد لا يصد عنه امران واما الثاني فلا ان المادة هي الجوهر القابل فلا يصح للفاعلية لان نسبة القول لا مكان ونسبة الفاعل نسبة الوجوب ويستحيل ان يكون نسبة الشيء الواحد الى الواحد نسبة الامكان ووجوب فاذا لم يصلح المادة للفاعلية لم يكن هي العلول الاول السابق على غيره

وقولهم استدادة الحركة توجب الارادة المستلزمة للتشبيه بالكمال اذا طلب الحاصل فعلا او قوة يوجب الانقطاع وغير الممكن محال لتوقفه على دوام ما اوجبتنا انقطاعه وعلى حصر اقسام الطلب مع المنازعة في امتناع طلب الحاصل

لان المعلول الاول يجب ان يكون عللة فاعلة لما بعده والى هذا القسم اشار بقوله والاما انتفت صلاحية التأثير عنه فلا سبق للمادة التي لا يصلح ان يكون فاعلا لانه اذا لم يكن سابقة لم يكن هي المعلول الاول لما بينا ان المعلول الاول سابق على غير من المعلولات واما الثالث فلان الصورة مفتقرة في فاعليتها وتأثيرها الى المادة لانها انما تؤثر اذا كانت موجودة مشخصة وانما يكون كذلك اذا كانت وجودية مشخصة وانما يكون كذلك اذا كانت مقارنة للمادة فلو كانت الصورة هي المعلول الاول لسابق على غير لما كانت مستغنية في علمتها عن المادة وهو محال فالحاصل ان الصورة محتاجة في وجودها الشخص الى المادة فلا يكون سابقة عليها وعلى غيرها من الممكنات لاستحالة اشتراط السابق باللاحق والى هذا اشار بقوله ولا سبق لشروط اي للصورة باللاحق اي بالمادة في وجوده واما الرابع فلان النفس انما يفعل بواسطة البدن فلو كانت هي المعلول الاول لكانت عللة لما بعدها من الاجسام فتكون مستغنية في فعلها عن البدن فلا يكون نفسا بل عقلا وهو محال فهي اذا مشروطة بتأثيرها بالاجسام فلو كانت سابقة عليها لكان السابق مشروطا باللاحق في تأثير المستند اليه وهو محال والى هذا اشار بقوله ولا سبق لمشروط باللاحق اي النفس باللاحق الى الجسم في تأثيره واما الخامس فلان العرض محتاج في وجوده الى الجوهر فلو كان المعلول الاول عرضا لكان عللة للجواهر كلها فيكون السابق مشروطا باللاحق في وجوده وهو باطل بالضرورة اليه اشار بقوله ولا سبق لمشروط باللاحق في وجوده فالحاصل ان الضوء والعرض مشروطان بالمادة والجوهر فلا يكونان سابقين عليها والنفس انما تؤثر بواسطة الجسم فلا يكون مقدمة عليه تقام العللة على المعلول والا لاستغنت في تأثيرها عن هذا الدليل فتقول بعد تسليم اصوله انه انما يلزم لو كان المؤثر موجبا اما اذا كان مختارا فلا فان المختار يتعدى آثاره وافعاله وسياتي الدليل على انه مختار قال وقولهم استدادة الحركة توجب الارادة المستلزمة

للتشبيه بالكمال اذا طلب الحاصل فعلا او قوة يوجب الانقطاع وغير الممكن محال لتوقفه على دوام ما اوجبتنا انقطاعه وعلى حصر اقسام الطلب مع المنازعة في امتناع طلب الحاصل اقول هذا هو الوجه الثاني من الوجوه التي استدلتوا بها على اثبات العقول المجردة مع الجواب عنه وتقرير الدليل ان يقول حركات السموات ارادية لانها مستديرة وكل حركة مستديرة ارادية لان الحركة اما طبيعية او قسرية والمستديرة لا يكون متروكا بالطبع وكل جزء من المسافة في الحركة المستديرة فان تركه بعينه التوجه اليه واذا انتفت الطبيعة انتفت لقسرية لان القسر على خلاف الطبع وحيث لا طبع ولا قسر ثبت انها ارادية وكل حركة ارادية فانها يستدعي مطلوبا لان العيب لا يبدو وذلك المطلوب يجب ان

يستكمل الطالب والآ لم يتوجه بالطلب نحوه فاما ان يكون كمالا في نفسه ولا والثاني محال والا لجاز انقطاع
 الحركة لانه لا بد ان يظهر لذلك الطالب ان ذلك المطلوب ليس بكمال في ذاته فتركه الطالب اذ كان
 المطلوب كمالا حقيقة فاما ان يحصل بالكلية وهو محال والا لنقطعت الحركة فيجب ان يحصل على التعاقب
 ولما كانت كمالات الفلك حاضرة باسرها سوى الوضع لانه كمال في جوهره وباقي مقولاته غير وضع فان
 اوضاعه الممكنة ليست حاضرة باسرها اذ لا وضع يحصل له الا وهذا اوضاع لا نهاية لها معدومة عنه
 ولا يمكن حصولها دفعة فني انما يحصل على التعاقب ثم ان الفلك لما تصور كمال العقل وانه لم يبق فيه شيء
 بالقوة الا وقد خرج الى الفعل اشتاق الى التشبيه في ذلك ليستخرج ما فيه بالقوة الى الفعل ولما تعذب
 ذلك دفعة استخرج كماله اوضاعه على التعاقب فقد ظهر من هذا وجود عقل يتشبه به الفلك في حركته
 فان كان واحدا لزم تشابه الحركات الفلكية في الجهات والسرعة والبطء لا يقال لم يتحرك لاجل نفع
 السافل ولما لا يختلف في السرعة والبطء والجهة لذلك لا نقول لفلكيات اشرف من هذا العالم
 ويستحيل ان يفعل العالي شيئا لاجل السافل والا لكان مستكملا به فاكمل مستكمل بالتناقض هذا خلف
 فلا يمكن ان يكون الحركة في اصلها ولا في هيئتها لاجل نفع السافل فهذا تقرير الدليل والجواب ان هذا
 مبني على دوام الحركة ونحن قد بينا حدوث العالم فيجب انقطاعها فيبطل هذا الدليل من اصله وايضا
 فهذا الدليل يتوقف على حصر اقسام الطلب الاقسام التي ذكرها ليست حاضرة سلمنا لكن لم يجوز
 ان يكون الطلب لما يستحيل حصوله او لما هو حاصل ولا شعور للطالب بذلك ونحن نمنع وجوب الشعور
 بذلك ثم نقول لا نسلم ان الحركة الفلكية دورية فلم يتحرك على الاستقامة سلمنا انها دورية فلم
 لا يكون قسرية قوله انتفاع الطبع يقتضي انتفاء القسرة قلنا ممنوع فان حركة المحوى بالحركة قسرية
 وان كانت بالعرض وهو دورية سلمنا لكن الحركة ليست مقصودة بالذات بل انما يراى لغيرها فلم
 حصر ذلك لغيره استخراج الاوضاع ولم لا يجوز ان يكون للفلك كمالات غير الاوضاع معدومة كاللحركات
 للجمادات وايضا فانه على قدر خاص فبقي انواع الكم منتهية وكذا كثير من الكيف فلم اوجبت
 الحركة في الوضع للتشبيه باستخراج انواع الاوضاع ولم توجبوا استخراج باقي الاعراض من الكم والكيف
 بل الا لوان عنده معدومة مع استحالة حصولها عندكم فلم لا يجوز مثله في الاوضاع سلمنا ذلك لكن لم
 اوجبت وجود عقل يتشبه به الفلك ولم لا يقال ان خروج الاوضاع كمال مقصود له فيتحرك لطلبه من غير
 حاجة الى تشبيه سلمنا لكن لم اوجبت نفع السافل وحديث الاستكمال مع انه خطابي غير لازم وبالجملة
 فهذا الوجه ضعيف جدا اذ عرفت هذا فنرجع الى تتبع الفاظ الكتاب فقوله وقولهم يقرأ بالبحر عطف على

وقولهم لا علية بين المتضايقين والا لا يمكن الممتنع او على الاقوى بالاضعف لمنع الامتناع الذاتي

قوله كقولهم وقوله استدارة الحركة يوجب الاشارة الى ما نقلناه عنهم من ان الحركة المستديرة لا يكون الارادية وقوله المستلزم للتشبه بالكامل اشارة الى ان الغاية من الحركة ليس كما لا يحصل فية ولا ممتنع الحصول بل هو الحاصل على التعاقب وقوله اذا طلب الحاصل فعلا او قوة يوجب لا انقطاع اشارة الى ان ذلك الكمال ليس حاصل بالالفعل والا لا نقطعت الحركة ولا بالقوة التي يمكن حصولها دفعة ايضا وقوله وغير الممكن محال اشارة الى ان الكمال اذا كان ممتنع الحصول استحالة طلبه وقوله لتوقفه على دوامه ما اوجبت انقطاعه اشارة الى بيان ضعف هذا الدليل بانه مبني على دوام الحركة وقد بينا وجوب انقطاعه وقوله وعلى حصر اقسام الطلب اشارة الى اعتراض ثان وهو ان يمنع حصر اقسام الطلب في انه اما ان يكون كالا حاصل او ممتنع الحصول ويجعل على التعاقب قوله مع المنازعة في امتناع طلب المحال اشارة الى اعتراض اخر وهو اننا تمنع استحالة طلب المحال لجواز الجهل على الطالب **قال** وقولهم لا علية بين المتضايقين والا لا يمكن الممتنع او على الاقوى بالاضعف لمنع الامتناع الذاتي **اقول** هذا هو الوجه الثالث من الوجوه التي استدلو بها على اثبات العقول وتقريره ان نقول لا فلاك ممكنة فلها علة فهي ان كان غير جسم ولا جسم في يثبت المطلوب وان كانت العلة جسمانيا لزم الدوران كانت جسمافا ما ان يكون الحادى للمحوى او بالعكس والثاني محال لان المحوى اضعف من الحاوى فلو كان المحوى علة لزم تقليل الاقوى لذى هو الحاوى بالاضعف لذى هو المحوى وهو محال والاول وهو ان يكون الحاوى علة في المحوى محال ايضا وبيانه يتوقف على مقدّمات احديهما ان الجسم لا يكون علة الابد صيرورته شخصا معينا وهو ظاهر لانه انما يؤثر اذا صار موجودا بالفعل ولا وجود لغير الشخص الثاني ان العلول حال فرض وجود العلة يكون ممكنا وانما يلحقه الوجوب بعد وجود العلة وجوبها الثالثة ان الاشياء المتضاجبة لا يتخالف في الوجود والامكان اذا عرفت هذا فنقول لو كان الحاوى علة للمحوى لكان متقدما للشخص المعين على وجود المحوى فيكون المحوى حينئذ ممكنا فيكون انتفاء الخلاء ممكنا لانه مصاحب لوجود المحوى لكن الخلاء ممتنع لذاته والجواب بعد تسليم انتفاء الخلاء لا نسلم كون الامتناع ذاتيا اذ عرفت هذا فنرجع الى تتبع الفاظ الكتاب فنقول قوله لا علية بين المتضايقين معناه الذي يفهم من هذا الكلام انه لا علية بين الحاوى والمحوى وهما المتضايقين لان احدهما من حيث هو حا ومضائف للاخر والاخر من حيث هو محوى ومضائف له وهذان الوصفيان من باب المضائف وقوله والا لا يمكن الممتنع اشارة الى ما بيناه من امكان الخلاء الممتنع لذاته على تقدير الكون الحاوى علة وقوله او علل الاقوى بالاضعف اشارة الى ما بيناه من كون الضعيف علة في القوي على تقدير كون المحوى علة للحاوى وقوله لمنع الامتناع الذاتي كما اشار الى ما بيناه في

٩٥ وأما النفس فهي كمال أول الجسم طبيعي إلى ذي حيوة بالقوة وهي مغايرة لما هي شرط فيه لاستحالة الدور والممانعة في الاقتضاء

و بطلانها
منها
مع ثبوت الآخر

الجواب من المنع من كون الخلاء ممتنعاً لذاته فهذا ما فهمنا من هذا الموضوع **المسئلة الثانية**
في نفس الناطقة **قال** وأما النفس فهي كمال أول الجسم طبيعي إلى ذي حيوة بالقوة **أقول** هذا
هو البحث عن أحد أنواع الجواهر وهو البحث عن النفس الناطقة وقبل البحث عن أحكامها شرع في تعريفها
وقد عرفها الحكماء أنها كمال أول الجسم طبيعي إلى ذي حيوة بالقوة لأن الجسم إذا اخذ بمعنى المادة كانت
النفس المنضممة إليه الذي يحصل من اجتماع نبات أو حيوان أو إنسان صورة وإذا اخذ بمعنى الجنس
كانت كمالاً لأن فيه طبيعة الجنس ناقصة قبل الفصل وعرفوا النفس بكمال دون الصورة لأن النفس
الإنسانية غير خالصة في البدن فليست صورة له وهي كمال له وأعلم أن الكمال منه أول وهو الذي يتنوع
به الشيء كالفضول ومنه ثان وهو ما يعرض للنوع بعد كماله من صفاته اللازمة والعارضة فالنفس من القسم
الأول وهي كمال الجسم طبيعي حتى البساط بل هي كمال الجسم طبيعي إلى يصدر عنه أفعاله بواسطة
الآلات ومعناه كونه إذا الات يصدر عنه بتوسطها ما يصدر من أفعال الحيوة التي هي لتغذية
والنمو والتقليد والأدراك والحركة والإرادة والنطق **المسئلة الثالثة** في أن النفس
الناطقة ليست هي المزاج **قال** وهي مغايرة لما هي شرط فيه لاستحالة الدور **أقول** ذهب المحققون
إلى أن النفس الناطقة مغايرة للمزاج وعليه ثلاثة أوجه الأول ما ذكره الأول أن النفس الناطقة شرط
في حصول المزاج إنما يحصل من اجتماع العناصر المتضادة فعلة ذلك الاجتماع وهو النفس الناطقة فلا
يكون هي المزاج المتأخر عن الاجتماع لاستحالة الدور في هذا الوجه نظر لأنهم عللوا حدوث النفس باستعداد
الحاصل من المزاج فكيف جعلوا أن حدوث الاجتماع من النفس وللشيخ ههنا كلام طويل ليس هذا موضع ذكره
قال وللممانعة في الاقتضاء **أقول** هذا هو الوجه الثاني وتقريره أن المزاج يمانع النفس في
مقتضاها كما في الرعشة فإن مقتضى النفس حركة إلى جانب مقتضى المزاج الحركة إلى جانب آخر وتضاد
الآثار يستدعي تضاد المؤثر فهنا الممانعة بين النفس والمزاج في جهة الحركة وكذلك قد يقع بينهما
الممانعة في نفس الحركة أما بان تكون الحركة نفسانية لا يقتضيها المزاج كما في حال حركة الإنسان على
وجه الأرض وإن مزاجه تقتضي السكون عليها ونفسه تقتضي الحركة أو بان يكون طبيعته لا تقتضيها النفس كما
في حال الطقوى **قال** وبطلان أحدهما مع ثبوت الآخر **أقول** هذا هو الوجه الثالث الدال على
أن النفس مغايرة للمزاج وتقريره أن الإدراك إنما يكون بواسطة الأفعال فالألمس إذا أدرك شيئاً
فلا بد من أن ينفعل عن الملموس فلو كان الألمس هو المزاج لبطل عند انفعاله وحدثت كيفيته مزاجية أخرى
وليس المدرك هو الكيفية الأولى لبطلانها وجوب بقاء المدرك عند الإدراك ولا الثانية لأن

ولما يقع الغفلة عند المشاركة فيه والتبدل فيه وهي جوهر مجرد لتجدها عارضها وعدم انقضاءها

المدرك لا بد وان يفعل عن المدرك والشيء لا يفعل عن نفسه **المسئلة الرابعة** ان النفس ليست هي البدن **قال** ولما يقع الغفلة عنه **اقول** ذهب من لا تحصيل له الى ان النفس الناطقة هي البدن وقد ابطله المتأخرون بوجوه ثلاثة الاولى ان الانسان قد يفعل عن بدنه واعضائه واجزاء الظاهرة والباطنة وهو متصور لذاته ونفسه فيجب ان يتايرها فقلوله ولما يقع الغفلة عنه عطف على قوله لما هي شرط فيه اي والنفس مغايرة لما هي شرط فيه ولما يقع الغفلة عنه اعني البدن **قال** والمشاركة فيه **قول** هذا هو الوجه الثاني الدال على ان النفس ليست هي البدن تقريره ان البدن جسم وكل جسم على الاطلاق فان مشارك لغيره من الاجسام في الجسمية فان الانسان يشارك لغيره من الاجسام في الجسمية ويخالفة في النفس الانسانية ومما به المشاركة غير ما به المباشرة فالنفس غير الجسم فقلوله المشاركة فيه عطف على قوله الغفلة عنه اي وهي مغايرة لما يقع الغفلة عنه والمشاركة **قال** والتبدل فيه **اقول** هذا هو الوجه الثالث وتقريره ان اعضاء البدن واجزائه يتبدل كل وقت وليستدال ما ذهب بغيره فان الحرارة العنصرية يقتضي تحليل الرطوبات البدنية فالبدن دائم في الحال والاستخلاف والهوية باقية من اول العمر الى اخره المتبدل مغاير للباقي فالنفس غير البدن فقلوله والتبدل فيه عطف على قوله والمشاركة به اي وهي مغايرة لما يقع المشاركة والتبدل فيه **المسئلة الخامسة** في تجرد النفس **قال** وهي جوهر مجرد لتجدها عارضها **اقول** اختلف الناس في ماهية النفس وانها هل هي جوهر مالا والقائلون بانها جوهر اختلغوا في انها هل هي مجرد ام لا والمشهور عند الاوائل وجعته من المتكلمين كبنى فوجت من الامامية والمفيد منهم والغزالي من الاشاعرة انها جوهر مجرد ليست بجسم ولا جسماني وهو الذي اختاره المتأخرون واستدل على تجردها بوجوه الاول تجردها عارضها وهو العلم وتقرير هذا الوجه ان ههنا معلومات مجردة عن المواد فالعلم المتعلق بها يكون لا محالة مطابقا لها فيكون مجردا التجردا فحله وهو النفس يجب ان يكون مجردا الاستحالة حلول المجردة في المادة **قال** وعدم انقسامه **اقول** هذا هو الوجه الثاني وهو ان العارض للنفس اعني العلم غير منقسم فحله اعني المعروض كذلك وتقرير هذا الدليل يتوقف على مقدمات اخديها ان ههنا معلومات غير منقسمة وهو ظاهر فان واجب الوجود غير منقسم وكذا الحقايق البسيطة الثانية ان العلم لها غير منقسم لانه لو انقسم لكان كل واحد من اجزائه اما ان يكون علما اول والثاني باطلا لانه عند الاجتماع اما ان يحصل امر زائد او لا يكون فان كان الثاني لم يكن ما فرضناه علما بعلم هذا خلف وان كان الاول فذلك الزائد اما ان يكون منقسما فيعود البحث او لا يكون فيكون العلم غير منقسم وهو المظهر وان كان كل

وقوتها على ما يعجز المقارنات عنه ولحصول عارضها بالنسبة الى ما يعقل محلاً منقطعاً ولا يستلزم استغناء العارض

استغناء المعروض

جزءاً عما ان يكون علماً بكل ذلك العلوم فيكون الجزء مساوياً الكل هذا خلاف ما يعضه فيكون ما فرضناه غير منقسم منقسماً هذا خلاف الثالث ان محل العلم غير منقسم لا نه لو انقسم لا ينقسم العلم لانه ان لم يحل في شيء من اجزائه لم يحل في ذلك للحل وان حل فاما ان يكون في جزء غير منقسم وهو المظهر او في اكثر من جزء فاما ان يكون المحال في احدهما عين الحال في الاخر وهي محال بالضرورة او غير فيلزم الانقسام الرابع ان كل جسم وكل جسماني فهو منقسم لا قد بينا ان لا وجود لو صحت غير منقسم واذ ثبتت هذه المقدمات ثبت تجرد النفس وفيه نظر لمنع من المساوات مطلقاً عند المساوات في تعلق الجزء بكل المعاد كالكُل **قال** وقوتها على ما يعجز المقارنات عنه **اقول** هذا هو الوجه الثالث تقريره ان التقوى البشرية يقوى على ما لا يقوى عليه المقارنات للمادة فلا يكون مادية لانها يقوى على ما لا يتناهى لانها يقوى على تعقلات الاعداد الغير المتناهية وقد بينا ان القوة الجسمانية لا يقوى على ما لا يتناهى فيكون مجردة وفيه نظر لان التعقل قبول الفعل وقبول ما لا يتناهى الجسمانيات ممكن **قال** ولحصول عارضها بالنسبة الى ما يعقل محلاً منقطعاً **اقول** هذا هو الوجه الرابع وتقريره ان النفس لو حلت جسماً من قلب او دماغ لكانت رائمة التعقل له او كانت لا تعقله البتة والتالي باطل بقسيمه فكذا المقدم بيان الشبهة ان القوة العاقلة اذا حلت في قلب او دماغ لم يحل اما ان تكفي صورة ذلك المحل في التعقل ولا تكفي فان كفت لزم حصول التعقل دائماً واما تلك الصورة للمحل وان لم تكف لم يعقل البتة لاستحالة ان يكون تعقلها مشروطاً بحصول صورة اخر للمحل فيها والا لزم اجتماع المثليين واما بطلان الثاني فلان النفس تعقل القلب والدماغ في وقت دون وقت ولزجج الى الفاظ الكتاب فقوله ولحصول عارضها يعني بالعارض التعقل وقوله بالنسبة الى ما يعقل محلاً منقطعاً اي لحصول العارض وهو التعقل بالنسبة الى ما يعقل محلاً من قلب ودماغ حصولاً منقطعاً لا دائماً **قال** ولا يستلزم استغناء العارض استغناء المعروض **اقول** هذا وجه خامس يدل على تجرد النفس وتقريره ان النفس يستغنى في عارضها وهو التعقل عن المحل فيكون في ذاتها مستغنية عن لان استغناء العارض يستلزم استغناء المعروض لان العارض محتاج الى المعروض فلو كان المعروض محتاج الى شيء لكان العارض اولى بالاحتياج اليه فاذا استغنى العارض وجب استغناء المعروض وبيان استغناء التعقل عن المحل ان النفس تدرك ذاتها لذاتها لا لآلة وكذا تدرك الهاء وتدرك ادراكها لذاتها والانتهاكل ذلك من غير آلة متوسطة بينها وبين هذه المدركات فاذا نهي مستغنية في ادراكها لذاتها والانتها وادراكها عن الا لانه فيكون في ذاتها مستغنية عن الآلة ايضاً فقوله ولا يستلزم استغناء العارض عن العارض ههنا التعقل

ولا انتفاء التبعية والحصول للضد ودخولها تحت حد واحد يقتضي وحدتها واختلاف العوارض لا يقتضي اختلافا فهما

وقوله استغناء المعروض عنى به النفس التي يعرض لها التعقل **قال** لا انتفاء التبعية
اقول الذي فهمناه من هذا الكلام ان هذا وجه اخذ ال على تجرد النفس وتقريره ان القوة المنطقية
 في الجسم يضعف بضعف ذلك الجسم الذي هو شرط فيها والنفس بالضد من ذلك فانها تقوى
 حال ضعف الجسم كما في وقت الشيخوخة تقوى وتكثر ثقلاتها فلو كانت جسمانية لضعف
 بضعف محلها وليس كذلك فلما انتفت تبعية النفس للجسم في حال ضعفه دل ذلك على انها
 ليست جسمانية **قال** والحصول للضد **اقول** هذا وجه سابع يدل على تجرد النفس و
 تقريره ان القوة الجسمانية مع توارد الافعال عليها وكثرتها تضعف وتكلل لانها يفعل عنها
 فان من نظر طويلا الى قرص الشمس لا يدرك في الحال غيرها ادراكا تاما واما القوة النفسانية
 بالضد من ذلك فان عند كثرة التعقلات يقوى يزداد فالحاصل عند كثرة الافعال هو ضد ما يحصل للقوة الجسمانية عند
 كثرة الافعال فهذا ما خطر لنا في معنى قوله والحصول للضد **المسئلة** السابعة من ان النفس البشرية متحدة
 في النوع **قال** ودخولها تحت حد واحد يقتضي وحدتها **اقول** اختلاف الناس في ذلك
 فذهب الاكثر في ان النفوس البشرية متحدة بالنوع متكررة بالشخص وهو مذهب ارسطاطاليس
 جماعة من القدماء الى انها مختلفة بالنوع واجتمع المص على وحدتها بانها يشتملها حد واحد والامور
 المختلفة يستحيل اجتماعها تحت حد واحد وعندى في هذا نظره ان التحديد ليس لجزئيات النفس
 يلزم ما ذكره بل المفهوم النفس هو المعنى الكلي ذلك كما يحتمل ان يكون نوعا يحتمل ان يكون جنسا فان قال ان هذا الكلي حد
 لكل نفس لا يعقل من كل نفس سو ما قلنا في التحديد منعنا ذلك الزمنا الدلالة الاشياء المتكررة انما يصح جمعها
 في حد واحد لو كانت متحدة في الماهية فلو استفدنا وحدتها من الدخول في الحد الواحد لزم الدور
 والتحديد ليس راجعا الى المفهوم من النفس بل الى حقيقتها في نفس الامر والا لكان الحد حد بحسب
 الاسم لا حد بحسب الحقيقة **قال** واختلاف العوارض لا يقتضي اختلافا فهما **اقول** هذا جواب
 عن شبهة من استدل على اختلافها وتقريرها بالدليل انهم قالوا وجدنا النفوس البشرية يختلف في القوة
 والتجرد والذكاء والبلادة وليس ذلك من توابع المزاج لان المزاج قد يكون واحدا والعوارض مختلفة
 فان بارد المزاج قد يكون في غاية الركا وكذا حار المزاج قد يكون في غاية البلادة وكذلك المزاج
 قد يتبدل والصفة النفسانية باقية ولا من الاسباب الخارجية لانها قد يكون بحيث يقتضي خلقا
 والحاصل ضد فعلنا انها لو ازم للماهية وعند اختلاف اللازم يختلف المعلوم والجواب ان المعلوم
 مختلف وليس هي النفس وحدها بل النفس والعوارض المختلفة ومجموع النفس مع العوارض اذا كان

وهي حادثة وهو ظاهر على قولنا وعلى قول الخصم لو كانت ازيلية لزما اجتماع الضدين او بطلان ما ثبت او بثوت ما يمتنع
وهي مع البدن

مختلفا لا يلزم ان يكون كل جزء ايضا مختلفا فهذه الحجة مغالطة هذا صورة ما اجاب به المص في بعض كتبه
عن هذه الحجة في هذا نظر والا قرب في الجواب ما ذكره ههنا وهو ان هذه عوارض مفارقة غير لازمة فاختلافها
لا يقتضي اختلاف المعروض **المسئلة السابعة** في ان النفوس البشرية حادثة **قال**
خارثة وهو ظاهر على قولنا وعلى قول الخصم لو كانت ازيلية لزما اجتماع الضدين او بطلان ما ثبت او بثوت
ما يمتنع **اقول** اختلف الناس في ذلك فالمليون ذهبوا الى انها حادثة وهو ظاهر على قواعدهم
لما ثبت من حدوث العالم وهي من جملة العالم ولا جلة ذلك قال المص وهو ظاهر على قولنا واما الحكماء
فقد اختلفوا ههنا فقال ارسطو انها حادثة وقال افلاطون انها قديمة والمص ذكر ههنا حجة ارسطو ايضا
على الحدوث وتقرير هذه الحجة ان النفوس لو كانت ازيلية لكانت اما واحدة او كثيرة والقسم باطلا
فالقول بقدمها باطل اما الملازمة فظاهر اما بطلان وحدتها فلا فلها لو كانت واحدة اذ لا فاما ان
يتكثرفيما لا يزال ولا يتكثر والثاني باطل والا لزما ان يكون ما يعلم زيد يعلمه كل واحد وكذا سائر
الصفات النفسانية لكن الحق خلاف ذلك فانه قد يعلم زيد شيئا وعمرو جاهل به ولو اتحدت
نفسا هما لزما اتصاف كل واحد بالضدين والاول باطل ايضا لانها لو تكثرت لكانت النفس
الموجودتان الان اما كانتا حاصلتين قبل الانقسام فقد كانتا لكثرة حاصلة قبل فرض حصولها
هذا خلف واما ان يقال حدثتا بعد الانقسام وهو محال والا لزما حدوث النفسين وبطلان النفس
التي كانت موجودة واطن ان قوله والا لزما اجتماع الضدين اشارة الى هذا اللوازم انما شية عن هذا
القسم من المنفصلة لان القول بالوحدة فيما لا يزال يستلزم اتصاف النفوس بالضدين والقول بالكثرة
فيما لا يزال مع حصولها يستلزم تكثرفما فرضناه واحدا هو جمع بين الضدين ايضا والقول بالكثرة
مع تجدد هما يستلزم بطلان النفس الواحدة وحدتها بين النفسين مع فرض قدمها وهو جمع بين
الضدين ايضا واما بطلان كثرتها ان لا فلان التكثير اما بالذاتيات او باللوازم او بالعوارض
والكل باطل اما الاول فلما ثبت من وحدتها بالنوع كذا الثاني لان كثرة اللوازم يستلزم كثرة
اللوازم واطن ان قوله او بطلان ما ثبت اشارة الى هذا لان القول بالكثرة الذاتية يستلزم
بطلان وحدتها بالنوع وقد اثبتنا واما الثالث فلان اختلاف العوارض الذات المتساوية بالنوع
يكون عند تغير المواد لان نسبة العوارض الى المثليين واحدة ومادة النفس البدن لا تتحالة الانظبا
عليها وقبل البدن لا مادة والا لزما التناسخ وهو محال واطن ان قوله او بثوت ما يمتنع اشارة الى
هذه **المسئلة الثامنة** في ان لكل نفس بدنا واحدا او بالعكس **قال** وهي مع البدن

على التساوى ولا يقف بقاءه ولا يصير مبدأ صورة الاخرى الا بطل ما اصلناه من التعادل وتقل بذاتها وتدرج

بالا لا لامتياز

بين المختلفين

وضعا من غير

استناد

على التساوى **اقول** هذا حكم ضروري او قريب من الضروري فان كل انسان يجد ذاته ذاتا واحدا
فلو كان لبدن نفسان لكان تلك الذات ذاتين وهو محال فيستحيل تعلق النفوس لكثرة ببدن
واحد وكذا العكس فانه لو تعلقت نفس واحدة ببدنين لزمان يكون معلوما احدهما معلوما للاخر
وبالعكس وكذا باقى الصفات النفسانية وهو باطل بالضرورة **المسئلة التاسعة** في
ان النفس لا يقف بقاء البدن **قال** ولا يقف بقاءه **اقول** اختلف الناس ههنا والقبائل
بحوزا عادة المعد وجوزوا فناء النفس مع فناء البدن والمانعون هناك منعوا ههنا اما الاول ايل
قد اختلفوا اياهم والمشهور انها لا تقف اما اصحابنا قائم استدلو على امتناع فنائها بان الاعادة
واجبة على الله تعالى وما ياتي ولو عدت النفس ولا صنعت عادتها لما ثبت من امتناع اعادة المعد
فيجب ان لا يقف واما الاول فاستدلو بانها لو عدت لكان امكان عدمها محتاجا الى محمل مغاير لها
لان القائل يجب وجوده مع القبول ولا يمكن وجود النفس مع المعد فذلك المحل هو المادة فيكون
النفس مادية فيكون مركبة هذا خلف على ان تلك المادة يستحيل عدمها لاستحالة السلسل وهذه
الحجة ضعيفة لانه مبنية على ثبوت الامكان واحتياجه الى المحل الوجود وهو ممنوع سلمنا لكن ذلك
ينتقض بالجواهر البسيطة فاطمأنته ومعنى امكانها قبولها للمعد فيكون مادية سلمنا لكن لا يجوز
القول بكون النفوس مركبة من جوهرين مجردين احدهما مجرد في المادة والاخر مجرد في الصورة وبقاء
جوهر المادة لا يكف في بقاء جوهر النفس ثم ينتقض ذلك بامكان الحدوث فانه يتحقق هناك امكان
من دون مادة قابلة فكذا امكان الفساد **المسئلة العاشرة** في ابطال التناسخ **قال**
ولا يصير مبدأ صورة الاخرى والابطال ما اصلناه من التعادل **اقول** اختلف الناس ههنا فذهب
جماعة من العقلاء الى وجود التناسخ في النفوس بان يتقل النفس التي كانت مبدأ صورة لزيد الى بدن
عمر ويصير مبدأ صورة له ويكون بينهما من العلاقة كما كان بين البدن الاول وبينهما وذهب الاكثر من
العقلاء الى بطلان هذا المذهب الدليل عليه اننا قد بينا ان النفوس حادثات وعللة حدوثها قديمة
فلا بد من حدوث استعداد وقت حدوثها لتخصر ذلك الوقت بالاجاد فيه والاستعداد انما هو
باعتبار القابل فاذا حدث الاستعداد ثم وجبت حدوث النفس المتعلقة فاذا حدث بدن وتعلقت به نفس بحيث
عن مباديها فاذا انتقلت الى نفس اخرى منسجمة عنه لزم اجتماع النفسين لبدن واحد قد بينا بطلان ذلك
التعادل في الابدان والنفوس حتى لا يوجد نفسا لبدن واحد وبالعكس **المسئلة الحادية عشر** في كيفية تعلق
وادراكها **قال** وتقل بذاتها وتدرج بالالات للامتنان بين المختلفين وضعا من غير استناد **اقول** اعلم ان التعقل

حجة بطل التناسخ

هو ادراك الكليات والادراك هو الاحساس بالامور الجزئية وقد ذهب جماعة من القدماء الى ان النفس
تقل الامور الكلية بذاتها من غير احتياج الى الة وتدرك الامور الجزئية بواسطة قوى جسمانية
هي محال الادراك والحكم الاول ظاهر فانا نعلم قطعا ان ادراك الامور الكلية مع اخلاص كل عضو يتوهم انه
اللة المتقل وقد سلف تحقيق ذلك واما الحكم الثاني وهو افتقارها في الادراك الجزئي الى الالات فلانا
نميز بين الامور المتفقة بالماهية المختلفة بالوضع لا غير كما اننا نفرق بين العين اليمنى واليسرى من صورة
التي نتخيلها ونميز بينهما مع اتحادها الحقيقية واختلافهما في الموضع فليس الامتياز بينهما بذاتي ولا
بما يلزم الذات لفرض تساويهما بل بامور غارضة ثم اختصاص كل واحدة منهما بعارضة مما ليس في
الوجود الخارجي لان التخيل قد لا يكون موجودا في الخارج فليس الامتياز اذن للماخوذ عنه بل للاخذ
فان كان محل احدهما هو بعينه محل الاخرى استحالة اختصاص احدهما بكونها عينى والاخرى بكونها
يسرى لان العارض نسبة اليها واحدة فبقي ان يكون المحل مختلفا حتى يكون الجانب الذي يحل فيه احدهما
غير الجانب الذي يحل فيه الاخرى ذاعرفت هذا فقوله وتقل بذاتها اشارة الى ما ذكرنا من ان المتقل
للامور الكلية لذات النفس من غير الة وقوله وتدرك بالالات اشارة الى ان ادراك الامور الجزئية انما
يكون بواسطة قوى جسمانية وقوله للامتياز بين المختلفين وضع اشارة الى ما مثلناه بين العينين
وقوله غير سناد اي من غير سناد الى الخارج **المسئلة الثانية عشر** في القوى الثباتية
قال والنفس قوى يشارك بها غيرها هي الغازية والنامية والمولدة **اقول** لما كان البدن
اللة للنفس في افعالها المنوطة به كان صلاحها بصلاحه ولما كان البدن مركبا من العناصر
المتضادة فكان تأثير الجزء الناري فيه الاحالة احتج في ثباته الى ازيد بدل ما يتحلل منه فاقضت
حكمة الله تعالى جعل النفس ذات قوة يمكنها بها استخلاص ما ذهب بما ياتى وذلك انما يكون بالغذاء
ثم لما كان البدن اول خلقه محتاجا الى زيادة في مقدار على مناسب في اقطاره باجسام منيضم اليه من
جارج وجب في حكمة الله تعالى جعل النفس ذات قوة يمكنها بها تحصيل جواهر قابلة للتشبيه بالبدن
ينضم اليه على تناسب في اقطاره هي النامية ثم لما كان البدن ينقطع ويعد فاقضت عناية الله تعالى
الاستحفاظ بهذا النوع وجب في حكمة الله تعالى النفس ذات قوة يجعل بعض الجواهر يستعد لقبول الصور
الانسانية الى تلك الصورة وهي القوة المولدة فكانت النفس ذات قوى ثلثة الغازية والنامية
والمولدة وهذه القوى مشتركة بين الانسان والحيوان والنبات فالغازية هي التي تحلل الغذاء الى مشهية
المغتذى ليخلف يدل ما يتحلل والنامية هي التي تزيد في اقطار الجسم على التناسب الطبيعي ليلبلغ الى

واخرى اخص بها تحصل الادراك اما للجزئي او للكلّي وللغاذية الجاذبة والماسكة والمهاضمة والدافعة وقد يتضا

هذه لبعض
الاعضاء والنمو
مغائر للسمن
والمصور عند
باطلة لاستحالة
صدور هذه
الافعال المحركة
المركبة عن
قوة بسيطة
ليس لها شعور
اصلا واما
القوة الادراك
للجزئي فمنه
وهو قوة منبهة
في البدن كله

ثابتا

تمام النشوء والمولدة هي التي يفيد المنع بعد استحالة في الرحم الصور والقوى والاعراض اعلم ان اسناد
الصور الى هذه القوة باطل وسياتي بيانه ان شاء الله تعالى **قال** واخرى اخص بها تحصل الادراك
اما للجزئي او للكلّي **اقول** للتفسير ايضا قوى اخص من الاولى هي الادراك اما للجزئي وهو لا يحصل
واما للكلّي وهو التثقل فالاحساس مشترك بينه وبين الحيوان خاصة فهو اخص من القوى الاولى المشتركة
وبين الثبات والتثقل اخص من الاحساس لانه لا يحصل للحيوان بل للانسان **قال** وللغاذية
الجاذبة والماسكة والمهاضمة والدافعة **اقول** القوة الغاذية توقوف فعلها على اربع قوى
ليتم الاغتذاء وهي الجاذبة للغذاء والماسكة له لتمضمض المهاضمة وهي التي تحيل الغذاء الذي جذبته
الجاذبة وامسكته الماسكة الى قواميهما لان يجعل الغاذية جزء من الفعل من المغتذى والدافعة
للفضلات **قال** وقد يتضاعف هذه لبعض الاعضاء **اقول** قد يتضاعف هذه القوى
لبعض الاعضاء كالعدة التي يجذب بقوتها غذاء كلية البدن والتي يمسكه هناك والتي تغيره الى ما
يصلح لان يصير دما والتي تدفعه الى الكبد وفيها ايضا قوة ^{جاذبة} لما يغتذى به المعدة خاصة وقوة ماسكة
وقوة مهاضمة وقوة دافعة **قال** والنمو مغاير للسمن **اقول** النمو هو زيادة الجسم بسبب
اتصال جسم اخر به من نوعه ويكون الزيادة متداخلة في اجزائه ^{الزائدة} عليه هو مغاير للسمن وكذا الذبول
مغاير للهرم ^{الزائدة} فان الواقف في النمو قد ليس كالشيخ اذا صار سميا فان اجزاء الاصلية قد جفت صلبت
فلا تقوى الغذاء على تفريقها فلا يتحقق النمو وكذلك التامى قد يهزل **قال** والمصور عند
باطلة لاستحالة صدور هذه الافعال المحركة المركبة عن قوة بسيطة ليس لها شعور اصلا **اقول**
ثبتا حكما للتفسير قوة يصدر عنها التصوير والتشكيل بشكل نوع ذي القوة والحوادث ما ذهب اليه المفسر
من ان ذلك محال لان هذه الاشكال والصور امور محكمة متقنة فلا يصدر عن طبيعة غير شاعرة
بما يصدر عنها بل يجب اسنادها الى مدبر حكيم وايضا فان هذه التشكيلات امور مركبة والقوة
البسيطة لا يصدر عنها اشياء كثيرة بل شكلها في محلها البسيط هو الكثرة فيكون هذا المركبات
على شكل الكرات وهو باطل بالضرورة **المسئلة الثالثة عشر** في انواع الاعضاء
قال واما القوة الادراك للجزئي فمنه اللبس وهو قوة منبهة في البدن كله **اقول** لما فرغ
من الامر العام اعني القوة النباتية شرع الان في البحث عما هو اخص منه وهو القوة الحيوانية اعني
الاحساس المشترك بين الانسان وغيره من الحيوانات وبدأ باللبس لان باقية الحواس يراد بجلب النفع
وهو لدفع الضرر ولما كان دفع الضرر اولى من جلب النفع لاجل مقدم البحث فيه على غيره من القوى الحساسة

واعلم

وفي تعدده نظروا من الذوق ويفتقر الى توسط الرطوبة اللعابية الخالية عن المثل والضد ومنه الشم ويفتقر الى وصول

الهواء المنفصل
من ذى الرائحة
الى الخيشوم
ومنه السمع
ويوقف على
وصول الهواء
المنضغط الى
الصماخ ومنه
البصروهي
قوة مودعة
في العصبين
المجوفتين
اللتين يتلاقيا
وتتفارقان
الى العينين
بعد تلاقيهما
بتلك وتعلق
بالذات بالضوء
واللون وهو
راجع فينا
الى تاشر واحدة

واعلم ان اللبس كيفية قائمة بالبدن منبهة في ظاهره اجمع يدرك بها المنافع والملايم **قال** وفي تعدد
نظرا **قول** اختلف الناس في ان اللبس هل هو قوة واحدة او قوى كثيرة فالجهمي هو على انها قوى اربع
الاولى المحركة بين الحار والبارد الثانية المحركة بين الرطب واليابس الثالثة المحركة بين الصلب
واللين الرابعة المحركة بين الخشن والاملس لان القوة الواحدة لا يصدر عنها اكثر من امر واحد **قال**
ومن الذوق ويفتقر الى توسط الرطوبة اللعابية الخالية عن المثل والضد **قول** الذوق قوة
قائمة بسطح اللسان لا يكفي فيها الملاسة بل لا بد من توسطة من الرطوبة اللعابية الخالية عن الطعوم
لانها ان كانت ذات طعم مماثل للمدرك لم يتحقق الادراك لان الادراك انما يكون بالانفعال و
الشيء لا يفعل عن مماثلة وان كانت طعم مضاد لم يرد الكيفية على صرافتها في الصحة كما في المرض
قال ومنه الشم ويفتقر الى وصول الهواء المنفصل من ذى الرائحة الى الخيشوم **قول** الشم
قوة في الدماغ يحمله زائدتان شبهتان بجملة النارى ثابتتان من مقدم الدماغ قد فارقتا لير
الدماغ قليلا ولم يلحقها صلابة العصب يفتقر الى وصول الهواء المقبول عن ذى الرائحة الى الخيشوم
او وصول الاجزاء من ذى الرائحة اليه لانه انما تدرك بالملاقاة وقد ذهب قوم الى ان الشم انما يكون بان يتحلل اجزاء الجسم
الرائحة يتقل مع الهواء المتوسط الى الحاسة لان ذلك التجزئة فيج الرائحة وتدرجها قال اخرون ان الهواء المتوسط
يتكيف بتلك الكيفية لا غير الا ينقص ورق الجسم في الرائحة مع استنشاقها والمتم بشر بكملة على تجوز الامر وان
الشم قد يحصل بكل واحد منهما **قال** ومنه السمع ويتوقف دراهما على وصول الهواء المنضغط الى الصماخ **قول** ذهب
قوم الى ان السمع انما يحصل عند تعدد الهواء المنضغط بين القارع والمقروع الى الصماخ ولهذا تدرك بجملة يتاخر
السمع عن الابصار التوقف الا على حركة الهواء دون الشئ والمتم مال الى هذا ههنا وفيه نظر لان الصوت قد يسمع
من وراء الجدار مع امتناع بقاء الشكل على حاله ولو امكن نفوذ الهواء **قال** ومنه البصروهي
قوة مودعة في العصبين المجوفتين اللتين يتلاقيان ويتفارقان الى العينين بعد تلاقيهما بتلك
ويتعلق بالذات بالضوء واللون **قول** المبصرات اما ان يتعلق الابصار بها او بالذات او
ثانيا وبالعرض الاول هو الضوء واللون لا غير الثاني ما عداها من سائر المبصرات كالشكل والحجم
والمقدار والحركة والوضع والحسن والقبح وغير ذلك من اصناف المراتب **قال** وهو راجع
فيها الى تاشر واحدة **قول** الادراك عند جماعة من الفلاسفة والمعتزلة راجع الى تاشر واحدة
فلا بصار بالعين معناه تاشر واحدة وانفعاله عن الشئ المرئي هذه حقيقة نحن ولهذا قيدنا بقوله
فيما لان الادراك ثابت في حقه تعالى ولا ينصرف فيه التاشر وذهبت الاشاعرة الى انه معنى زائد على

ويجب حصوله مع شرايطه بخروج الشعاع فان انعكس الى المدرك ابصر وجهه

تأثير المحدة قال ويجب حصوله مع شرايطه **اقول** شرايط الادراك سبعة الاول عد البعد
المفرط الثاني عدم القرب المفرط وهذا لا يبصر ما يلتصق بالعين الثالث عد الحجاب الرابع عد الصغر
المفرط الخامس ان يكون مقابلاً في حكم المقابل السادس وقوع الضوء على المرئية اما من ذاته او من
غيره السابع ان يكون المرئية كثيفاً بمعنى وجود الضوء واللون اذا عرفت هذا فنقول عند المعتزلة والاول
عند حصول هذه الشرايط يجب الادراك بالضرورة فان سليم الحاسة يشاهد هذا الشمس اذا كانت
على خط نصف النهار بالضرورة ولو تشكل العقل في ذلك جاز ان يكون بحضرته جبال شاهقة واصول
هايلة كئالا ندرتها وذلك سفسطة اما الاشاعة فلم يوجبوا ذلك وجوزوا حصول جميع الشرايط
مع انتفاء الادراك واحتجوا بان زوى الكبير صغير والسبب فيه رؤية بعض اجزائه دون البعض مع
تساوي الجميع في الشرايط وهو خطأ لوقوع التفاوت بالقرب والبعد فلهذا ادراكنا بعض الاجزاء
وهي القرية دون الباطنة ويتحقق التفاوت بخروج خطوط ثلثة من المحدة الى المرئية احدها عمود و
الباقيان ضلعان مثلث قاعدته المرئية فالعمود اقصر لانه يورث الحادة والضلعان اطول لانهما يورثان
القائمة **قال** بخروج الشعاع **اقول** اختلف الناس في كيفية الابصار فقال قوم انه يخرج
شعاع متصل من العين الى المرئية على هيئة مخروط راسه عن المحدة وقاعدته عند المرئية وهو اختيار المعتزلة
وقال ابو علي ان الابصار انما يكون بانطباع صور المرئية في الرطوبة الجملدية والقولان عند باطلان
اما الاول فلان الشعاع اما جسم او عرض والثاني يستحيل عليه الانتقال والاول باطل لاقتناع
ان يخرج من العين على صغر حجم متصل منها **المحكمة** الثواب وايضا فان حركة الشعاع ليست طبيعية
لعدم اختصاصها بجهة دون اخرى ولا يكون قسرية وظاهراتها ليست ارادية لان الشعاع جسم
لطيف جدا فيلزم تشوشه عند هبوب الرياح فلا يحصل الابصار للمقابل واما الثاني فلا نرى تجل
انطباع العظيم في الصغير **قال** فان انعكس الى المدرك ابصر وجهه **اقول** الشعاع اذا خرج
من العين واتصل بالمرئية وكان صقيلاً كالمرآة انعكس عنه الشكل لان نسبتته الى المرئية كشبهة العيز
اليها ولهذا وجب تساوي زاويتي الشعاع والانعكاس ويجب ان يشاهد بالمرآة كلها وضعها اليها
كوضع الراية فان انعكس الشعاع الى الراية فنعكس ادرك وجهه واذا انتفت الصقالة لم يحصل الانعكاس
كالاشياء الخشنة التي نشاهدها فانه لا ينعكس عنها شعاع الى العين لعدم الملازمة وهذا علة
اصحاب الشعاع في رؤية الانسان وجهته في المرآة واما القايلون بانطباع ^{فقالوا} انه ينطبع في المرآة صورة
المرئية ثم ينطبع في العين من تلك الصورة صورة اخرى وهو باطل لان الصورة وانطبع في المرآة

وان عرض تعدد السهمين تعدد المرئ ومن هذه القوى بنطاسيا الحاكمة بين المحسوسات لرؤية القطرة خطأ و

الشعلة دايرة

لم يتغير بتغير موضع المرئ **قال** وان عرض تعدد السهمين تعدد المرئ **اقول** هذا اشارة الى علة
 الحول عند القائلين بالشجاع والسبب في الحول عندهم ان النور الممتد من العين على الشكل المخروط مساوية
 بالنور الممتد من العين الاخرى في سهم المخروط فاذا خرج من العينين مخروطان التقى سهمهما عند المبصر
 واتحد ادرك المدرك الشئ كما هو وان لم يلتق السهمان عند شئ واحد بل حصل الادراك بطرف المخروط
 لا بتوقع السهم عليه راي الراءى الشئ الواحد شئين اما القائيلون بالانطباع فانهم قالوا القوة ينطبع
 اولاً في الجليدية وليس الادراك عندها والا لا دركنا الشئ الواحد شئين كما اذا المسنا باليدين
 كان لمسنا لكن الصورة التي في الجليدية تتأدى بواسطة الروح المصوب في العصبين المجهوفتين
 الى ملتقاهما على هيئة مخروط فيلتقي المخروطان هناك وعند الملتقى روح يدرك روح يتحد عند الروح
 من الصورتين صورة واحدة وان لم ينفذ المخروطان نفوذ على سبيل التقاطع انطبع من كل شئ
 ينفذ عن الجليدية خيال بانفراد وهو الحول **المسئلة الرابعة عشر** في انواع القوى
 الباطنية المتعلقة بادراك الجزئيات **قال** ومن هذه القوى بنطاسيا الحاكمة بين المحسوسات
اقول اثبت الاويل للنفس قوى جزئية خمسة باطنية الاولى بنطاسيا وهي الحس المشترك وهو
 المدرك للصور الجزئية التي يجتمع عنده مثل المحسوسات الثانية خزانة وهي الخيال الثالثة الواهم
 وهي قوة تدرك المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات كالصدق الجزئية والعداوة الجزئية الرابعة خزانة وهي الحافظة الخامسة
 القوة المنصرف في الصور الجزئية والمعاني الجزئية بالترتيب التحليل فتركب صورة انسان يطير وجبل ياقوت وهذه
 القوة سميت متخيلة بان استعمالها القوة الوهمية ومتفكره ان استعمالها القوة الناطقة اذا عرفت هذا فنقول الدليل
 على ثبوت الحس المشترك وجوه احدها اننا نحكم على صاحب لون معين بطعم فلا بد من حضور هذين
 المعنيين عند الحكم لكن الحكم وهو النفس انما تدرك الجزئيات بواسطة الالات على ما تقدم فيجب
 حصولها معاني الة واحدة وليس شئ من الحواس الظاهرة كذلك فلا بد من اثبات قوة باطنة هي
 الحس المشترك والى هذا الدليل اشار بقوله الحاكمة بين المحسوسات **قال** لرؤية القطرة
 خطأ والشعلة دايرة **اقول** هذا دليل ثان على اثبات الحس المشترك وتقديره اننا نرى القطرة
 النازلة خطأ والشعلة التي تدار بسرعة دايرة مع انه ليس في الخارج كذلك ولا في القوة الباصرة لان
 البصر انما تدرك الشئ على ما هو عليه ولا النفس تدرك الجزئيات فلا بد من قوة اخرى يحصل بها
 ادراك القطرة حال حصولها في المكان الاول ثم ادراكها حال حصولها في المكان الثاني ويرسم الحصول
 الثاني قبل انحاء الصورة الاولى عن القوة الشاعرة فانصل الصورتان في الحس المشترك فترى النقطة

والمبرسم ما لا تحقق له والخيال لوجوب المغايرة بين القابل والحافظ والوهم المدرك للمعاني الجزئية والحافظة والمختلة

الركبة للصّور
والمعاني بعضها
مع بعض
الفصل الخامس
في الاعراض
وينحصر في تسعة

كالخط والشعلة كالذيرة **قال** والمبرسم ما لا تحقق له **اقول** هذا دليل ثالث على اثبات هذه القوة وتقديره ان صاحب البرسم يشاهد صور الوجود لها في الخارج والا يشاهد اكل ذي حس سليم فلا بد من قوة وتسم فيها تلك الصور حال المشاهدة وكذا النائم يشاهد صور الا تحقق لها في الخارج والسبب فيه ما ذكرناه وقد بينا ان تلك القوة لا يجوز ان يكون هي النفس فلا بد من قوة جسمانية تسم فيها هذه الصور **قال** والخيال لوجوب المغايرة بين القابل والحافظ

اقول هذه القوة الثانية المسماة بالخيال هي خزانة حس المشترك الحافظة لما يزول عنه بعد غيبوبة الصور التي باعتبارها يحكم النفس بان ما شوهد ثانيا هو الذي شوهد اولاً واستدلوا على مغايرتها للحس المشترك بان هذه القوة حافظة والحس المشترك قابل والحافظ يغاير القابل لا امتناع صدور الاثرين عن علة واحدة لان ما فيه قوة القبول ليس ما فيه قوة الحفظ فدل على المغايرة وهذا كلام ضعيف يتناضعه في كتاب الاسرار **قال** والوهم المدرك للمعاني الجزئية **اقول** هذه القوة الثالثة المدركة للمعاني الجزئية ويسمى الوهم وهي مغايرة للنفس الناطقة لما تقدم من ان النفس لا تدرك الجزئيات لذاتها واسرار اليه بقوله الجزئية والحس المشترك لان هذه القوة يدرك المعاني والحس يدرك الصور المحسوسة واسرار اليه بقوله للمعاني والخيال لان الخيال شا الحفظ والوهم شأنه الادراك فتغايروا كما قلنا في الحس والخيال واسرار بقوله المدرك **قال**

والحافظة **اقول** هذه القوة الرابعة المسماة بالحافظة وهي خزانة الوهم والدليل على اثباتها كما قلناه في الخيال سواء وهذه يسمى المذكورة باعتبار قوتها على استفادة الغايات ولهم خلاف في ان المذكورة هي الحافظة وغيرها **قال** والمختلة المركبة للصّور والمعاني بعضها مع بعض **اقول** هذه القوة الخامسة المسماة بالمختلة باعتبار الحس لها وبالمتفكرة باعتبار استعمال العقل لها وهي التي تركب بعض الصور مع بعض كما تركب صورة حذع عليه راس انسان ويتركب بعض المعاني مع بعض ويتركب بعض الصورة مع بعض المعاني ويدل على مغايرتها لما تقدم صدور الفعل عنها دون غيرها من القوى لا امتناع صدور اكثر من فعل واحد عن قوة واحدة **قال الفصل الخامس**

في الاعراض وينحصر في تسعة **اقول** لما فرغ من البحث عن الجواهر انتقل الى البحث عن الاعراض وفي هذا الفصل مسائل المسئلة الاولى في ان الاعراض منحصرة في تسعة هذا راى الاكثر الا وابل فانهم قسموا الوجود الى واجب ممكن والواجب هو الله تعالى لا غير الممكن اما غنى عن الموضوع وهو الجوهر او يحتاج اليه وهو العرض اقتسم تسعة الكم والكيف والايين والوضع والملك والاضافة وان يفعل

العرض
مختلة

١٠٧
الاول الكم متصله القارجسم سطح وخط وغيره الزمان ومنفصلة العدد ويشملها بقول المساوات عدمها

والقسمة
وامكان وجود
العاد

وان يفعل والمتى المتكلمون حصروه في احد وعشرين هي الكون واللون والطعم والروائح والبرودة
والرطوبة واليبوسة والتأليف والاعتماد والحياة والقدرة والاعتقاد والظن والنظر والارادة و
الكره والشهوة والنفرة والالام واللذة واثبت بعضهم اعراضا اخرى في البحث عنها وهذه الاعراض
من درجته تحت تلك لان الكون هو الاين او ما يقارنه وباقي الاعراض التي ذكرها من درجته تحت الكيف
فلاجل هذا بحثنا عن الاعراض في التسعة لدخول هذه تحتها ومع ذلك فالاول لا يلزم وجودهم دليل على
حصو الاعراض في التسعة وبعضهم جعل اجناس الممكنات منحصرة في الاربع الجوهر والكم والكيف والنسبة
وبالجملة المحصر لم يرقم عليه برهان **المسئلة الثانية** في قسمة الكم قال **الاول** الكم متصل

بجمل الكم

القارجسم وسط وخط وغيره الزمان ومنفصلة العدد **اقول** الكم اما متصل ومنفصل ونعني
بالم متصل ما يوجد فيه جزء مشترك يكون هاية لاحد القسمين وبداية للآخر كما بحجم اذا انصف فان
موضع التنصيف حد مشترك بين الصنفين هو هاية لاحدهما وبداية للآخر والمنفصل ما لا يكون
كذلك كالأربعة المنقسمة الى اثنين اثنين فانه ليس بينهما حد مشترك وكذلك الثلاثة ولا يتوهم ان
الوسط بداية لاحد القسمين وهاية للآخر لانه لو عد فيهما صارت الثلاثة اربعة وان اسقط منها
صارت اثنين ولا اولوية لاحدهما دون الآخر اذا عرفت هذا فنقول المتصل اما قارا للذات وهو
الذي يجتمع اجزائه في الوجود كالجسم او غير قارا للذات وهو الذي لا يكون كذلك كالزمان فانه لا يمكن
ان يكون احدا للزمانين مجامعا للآخر والقارا للذات اما ان ينقسم في جهة واحدة وهو الخط او في جهتين
وهو السطح او في ثلث جهات وهو الجسم لتعليمي وغير قارا للذات هو الزمان لا غير المنفصلة هو العدد
خاصة مقومة من الوحدات التي اذا جردت عن معروضاتها كانت اجزاء العدد لا غير **المسئلة الثالثة**
في خواصه قال ويشملها بقول المساوات وعدمها والقسمة وامكان وجود العاد **اقول** ذكر
للکم ثلاث خواص الاولى بقول المساوات وعدمها عدم الملكة فان احدا الشئين انما يستوي غيره وتفاوته
باعتبار مقداره لا باعتبار ذاته فان كل الجسم وبعضه منساويان في الطبيعة ومتفاوتان في
المقدار الثانية بقول القسمة وذلك ان الماهية انما يعرض لها الانقسام ولا تثنية بواسطة المقدار
وهذا الانقسام قد نفى به كون الشيء بحيث يوجد به غير شيء وهذا المعنى يلحق المقدار لذاته والثاني
بقول افتراق وهو من توابع المادة عندهم على ما سلفنا البحث فيه ومرادهم ههنا الاول والثاني امكان
وجود العاد من الخواص وذلك ان المنقسم انما ينقسم الى احاد هي اجزائه فتلك الاحاد عادة له ولما
كان الانقسام قد يكون بالفعل كما في الكم المنفصل وقد يكون بالقوة كما يكون في المتصل فان اللازم

وهو ذاتي وعرضي ويعرض ثانی القسمین فیہما لا ولہما وفي حصول المنافی وعد الشرط دلالة على انتفاء الضدية

ويوصف
بالزيادة والكثرة
ومقابلتهما
دون الشدة
ومقابلتهما

مطلق الكم هو امکان وجود واحد عام له الوجود بالفعل قال وهو ذاتي وعرضي أقول
الكم ما هو بالذات كالانقسام التي عددنا ما له ومنه ما هو بالعرض وهو معرضها كالجسم الطبيعي الذي
هو معرض للكم المتصل وكالمعدود الذي هو معرض للكم المنفصل وعارضها كالسواد الحال في السطح
فانه متعدد بقدره فكسيت عرضية لاذاتية او ما يجامعه في المحل او ما يتعلق بما يعرض له كقبولها
قوة متناهية او غير متناهية بسبب المتولي عليها في المدة ^{والزمن} والشدة وعدم تناهية المسئلة الرابعة

في احكامه قال ويعرض ثانی القسمین فیہما لا ولہما أقول قد بينا الكم اقسام متصل واما
منفصل وايضا اما ذاتي وعرضي فالثاني من القسمين في القسمين معا يعرض للاول منهما فان
الجسم التعليمي قد يعرض له الا انقسام فيحصل له التقدة فيصير معدودا قد عرض له النوع الثاني
من الكم وهو المنفصل وكذا الزمان على الساعات والشهور والايام والعادام فيحصل له التقدة
والزمان متصل بذاته ويعرض له التقدير بالمسافر ايضا كما يقال بزمان حركته فوسخ فظهر معنى
قوله ويعرض ثانی القسمین فیہما لا ولہما قال وفي حصول المنافی وعد الشرط دلالة على

انتفاء الضدية أقول يريد ان الكم لا تضاد فيه والدليل وجهان احدهما ان المنافي
للضدية حاصل فلا يكون الضدية موجودة ببيانه ان انواع الكم المنفصل يتقوم بعضها ببعض
فاحدا النوعين اما يتقوم لمصاحبه او متقومة به ويستحيل تقويم احدا لضدين بالآخر واما المتصل
فلان احدا النوعين اما قابل للآخر كالسطح للخط والجسم للسطح او مقبول له كالعكس والضد لا يكون
قابلا لضده ولا مقبولا له فحصول التقويم والقابلية المنافية ان للضدية يقتضي انتفاء الضدية
الثاني ان الشرط في التضاد مفقود في الكم فلا تضاد فيه ببيانه ان للتضاد شرطين احدهما
اتحاد الموضوع الثاني ان يكون بينهما غاية التباعد وهما منتفیان هنا اما عند اتحاد الموضوع
اما العدة فلا نه ليس لشي من العديدين موضوع قريب مشترك وكذا المتصل فان الجسم الطبيعي
معرض للتعليمي والسطح بواسطة التعليمي وكذا الخط بواسطة السطح واما عند كونها في غاية التباعد
اذ لا مقدار يوجد الا ويمكن ان يعرض ما هو اكبر منه واصغر فلا غاية في التباعد وكذا العد قال
ويوصف بالزيادة والكثرة ومقابلتهما دون الشدة ومقابلتهما أقول الكم بانواعه
يوصف بان بعضا منه زايد على بعض اخر فان الستة ازيد من الثلاثة فكذا الخط الذي طوله
عشرة ازيد من الذي طوله خمسة فيصدق عليه وصف الزيادة ومقابلتهما اعني النقصان لان
الزايد انما يعقل بالقياس الى الناقص وكذا يوصف بالكثرة والقلّة ويمتنع ان تصاف بالشدّة

وانواع المتصل القار قد يكون تعليميه وان كانت يختلف بنوع ما من الاعتبار وتختلف الجوهريّة عما

يقال في جواب
ما هو في كل
ما هو يعطى
عرضية والتبدل
مع بقاء الحقيقة
وافقار التناهي
الى برهان وثبوت
الكرة الحقيقية
والافتقار
الى عرض التقوى
به يعطى عرضية
الجسم التعليمي
والسطح والخط
والزمان والعدد

والضعف وبيانه ظاهر فانه لا يعقل ان خطا اشد من خط اخر في الخطية ولا ثلاثة اشد من ثلاثة
اخرى في الثلاثية والفرق بين الشدة والكثرة ظاهر وكذا بين الزيادة والشدة فان الكثرة والزيادة
انما يتحققان بالنسبة الى اصل موجود لا يتغير فصله بسبب الزيادة ولا حقيقة بخلاف الشدة
قال وانواع المتصل القار قد يكون تعليميه **اقول** الانواع الثلاثة الكم المتصل القار بالذات
قد يؤخذ باعتبارها ما يسمى تعليمية وقد يؤخذ باعتبارها اخر مثلا اذا اخذ المقدار باعتبار ذاته لا من حيث
اقتترانه بالمواد واعراضها من الالوان وغيرها كان ذلك مقدارا تعليميا كالسطح التعليمي والخط
التعليمي والجسم التعليمي وكذا النقطة وانما سميت هذه الانواع تعليمية لان علم التعاليم انما يبحث
عنها مجردة عن المواد ونوابعها **قال** وان كانت يختلف بنوع ما من الاعتبار **اقول**
الظاهر من هذا الكلام ان كون الجسم تعليميا يفارق كون السطح والخط كذلك وبيانه ان الجسم
يمكن ان يؤخذ لا بشرط غيره وبشرط لا غيره واما السطح والخط فلا يمكن احدهما الا بالاعتبار الاول
فلهذا اختلف الانواع بنوع ما من الاعتبار **قال** وتختلف الجوهريّة عما يقال في جواب ما هو
في كل ما هو يعطى عرضية **اقول** يريدان يتبين ان هذا الانواع باسرها اعراض واستدل بقرينة
احدهما عام في الجميع والثاني مختص بكل واحد واحد اما العام فتقريره ان معنى الجوهريّة في حد
كل واحد من السطح والخط التعليمي والزمان والعدد غيرم اخل في جواب ما هو اذا سئل عن حقيقة
فيكون خارجيا عن الحقيقة فيكون كل واحد من هذه عرضا **قال** والتبدل مع بقاء الحقيقة
وافقار التناهي الى برهان وثبوت الكرة الحقيقية والافتقار الى عرض والتقوى به يعطى عرضية
الجسم التعليمي والسطح والخط والزمان والعدد **اقول** هذا هو الوجه الدال على عرضية كل
واحد بخصوصية اما الجسم التعليمي فانه عرض لان الجسم قد يتبدل في كل واحد من ابعاده والحقيقة
باقية فان الشعرة تقبل الاشكال المختلفة مع بقاء حقيقةها فزوال كل واحد من الابعاد وبقاء
الجسمية يدل على عرضية الابعاد اعني الجسم التعليمي واما السطح فانه عرض لان ثبوته الجسم انما
هو بواسطة التناهي العارض للجسم لا فقاره الى برهان يدل عليه مع ان اجزاء الحقيقة لا تثبت
مع البرهان واذا التناهي عارض كان ما يثبت بواسطة اولي بالعرضية واما الخط فانه عرض لانه
غير واجب لثبوت الجسم ما كان كذلك كان عرضا وبيانه انما يثبت السطح بواسطة تناهي السطح قد لا يرضوا فيه
النهاية كما في الكرة الحقيقية لتاكنه فانه لا خط فيها بالفعل واما الزمان فانه يقتصر الى الحركة لا ترفيق بمقدارها
والمقدار يقتصر الى المقدرة الحركة عرض والمقتصر الى العرض اولي بالعرضية فالزمان عرض اما العدد فلا ترفيق بالا حاصلا على ما تقدم

وليس لأطراف اعدامها وان اتصف بهامع نوع من الاضافة والجنس معروض التناهي وعدمها اعتبارا
 الثاني الكيف
 ويرسم بقيود
 عدمية يختص
 جملتها بالاجتماع

والاحاد عرض فالعدد كذلك **قال** وليست الاطراف اعدامها وان اتصف بهامع نوع من الاضافة
اقول ذهب جماعة من المتكلمين الى ان السطح الذي هو طرف الجسم والخط الذي هو طرف السطح والنقطة
 التي هي طرف الخط اعدام صرفه لا تحقق لها في الخارج والا لا تقسم لانقسام محلها ولا ان الطرف عبارة
 عن نهاية الشئ والخط الذي هو طرف السطح والسطح الذي هو طرف الجسم ونهاية الشئ هي عبارة
 عن فنائه وعدمه ولان السطحين اذا التقيا عند تلاقى اجسام فانكنا بالاسر لزم التداخل والا
 فالانقسام وكذا الخط والنقطة وهذه الوجوه لا يخلو من دخل اما الاول فانما يلزم في الاعراض
 السارية اما غيرها فلا واما الثاني فلان النهاية ليست عدا محضا ولا فناء صرفا لان العدم
 لا يشار اليه والاطراف يشار اليها بل ههنا امور ثلثة احدها السطح وهو مقدار ذو طول وعرض
 قابلا للاشارة بوجوده والثاني فناء الجسم بمعنى انقطاعه في جهة معينة من جهات الامتداد وليس
 بعد صرف بل هو عدا احدا بعاد الجسم وهو الجهة والثالث اضافة تعرض تارة للسطح فيقال سطح
 مضاف الى ذي السطح وتارة للفناء فيقال انها نهاية الجسم ذي نهاية والاضافة عارضة لهما
 متاخرة عنهما وقد يؤخذ السطح عاديا عن هذه الاضافة فيكون موضوعا لعلم الهندسة وكذا
 البحث في الخط والنقطة وعن الثالث بان الجسمين اذا التقيا عدم السطح ان صار اجساما واحدا
 ان اتصلا وان تماسا فالسطحان باقيان **قال** والجنس معروض التناهي وعدمه **اقول**
 يريد بالجنس الكم من حيث هو هو فانه جنس لنوعى المنفصل والمتصل وهو الذي يلحق لذاته التناهي
 وعدم التناهي وانه عدم الملكة لا العدم المطلق وان العدم المطلق قد يصدق على الشئ الذي
 سلب عنه ما باعتبار به يصدق انه متناه كالحركات وانما يلحق ان اعني التناهي وعدمه العدم
 الخاص ما عدا الكم بواسطة الكم فيقال للجسم انه متناه او غير متناه باعتبار مقداره ويقال للقوة ذلك
 باعتبار عده الاثار وامتداد زمانها وقصره ويقال للبعد والزمان والعدا انها متناهية او غير
 متناه لا باعتبار حقوق طبيعة بها بل لذاتها **قال** وهما اعتباران **اقول** يريد به ان
 التناهي وعدمه من الامور الاعتبارية لا العينية فانه ليس في الخارج ماهية يقال لها انها تناه
 او عدا تناه بل انما يعقلان عارضا لغيرهما في الذهن **قال** الثاني الكيف ويرسم بقيود
 يختص جملتها بالاجتماع **اقول** لما فرغ من البحث عن الكم شرع في البحث عن الكيف هو الثاني من الاعراض
 التسعة وفيه مسایل الاولى في رسمها علم ان الاجناس العالمية لا يمكن تحديدها ببساطتها بل ترسم
 بامور اعرف منها عند العقل والرسم انما يتألف من خواص الشئ وعوارضه ولما كانت العوارض

جاء الكيف

واقسامه اربعة فالمحسوسات اما انفعاليات او انفعالات وهي مغايرة الاشكال لاختلافها في الحمل

قد تكون عامة وقد تكون خاصة والعامة لا يفيد التميز الذي هو اقل مراتب التعريف فلم يصلح الموصوف
 العامة للتعريف الا اذا اخصت بالاجتماع بالماهية المرسومة كما يقال في تعريف الخفاش انه الطائر
 الولود ولما لم يوجد بهذا الجنس خاصة يفيد بصورة فوصلوا الى تعريفه بعوارض عدمية كل واحد
 منها اعم منه لكنها باجتماعها خاصة به فقالوا في تعريفه انه هيئة قارة لا يتوقف تصورها على تصور
 غيرها ولا يقتضي القسمة الاقسمة في محلها اقتضاء اوليا فنقولنا هيئة يشتمل جميع الاعراض التسعة ويخرج
 عنها الجوهر وقولنا قارة يخرج عنه الحركة وما ليس بقار من الاعراض وقولنا لا يتوقف تصورها على تصور
 غيرها يخرج عنه الاعراض النسبية وقولنا ولا يقتضي القسمة واللاقسمة في محلها يخرج عنه الكم والوحدة
 والنقطة وقولنا اقتضاء اوليا ليدخل في الحدود العلم بالاشياء التي لا ينقسم فانه يقتضي اللاقسمة
 مع انه من الكيف لان اقتضاءه كذلك ليس اوليا بل لوحدة المعلوم **المسئلة الثانية**
 في اقسامه **قال** واقسامه اربعة **اقول** الكيف له انواع اربعة احدها الكيفيات المحسوسة
 كالسواد والحراة والثاني الكيفيات المختصة بذوات النفس كالعلوم والارادة والظنون الثالث
 الكيفيات الاستعدادية كالصلابة واللين والرابع الكيفيات المختصة بالكميات كالزوجية والافخا
 والاستقامة وغيرها **المسئلة الثالثة** في البحث المحسوسات **قال** فالمحسوسات اما
 انفعاليات وانفعالات **اقول** الكيفيات المحسوسة ان كانت اسخة عسرة الزوال سميت
 انفعاليات لانفعال الحواس عنها اولا وان كانت غير اسخة بل سريعة الزوال سميت انفعالات
 وهي ان لم تكن في نفسها انفعالات لكنها لقصر مدتها وسرعة زوالها انتفت اسم جنسها واقصر
 في تسميتها على الانفعالات **المسئلة الرابعة** في مغايرة الكيفيات للاشكال والامرجة
قال وهي مغايرة الاشكال لاختلافها في الحمل **اقول** ذهب قوم من القدماء الى ان هذه
 الكيفيات نفس الاشكال قالوا الاجسام تنتمي في التحليل الى اجزاء صغار ويقبل القسمة الوهمية
 الا لانفاكيتها وتلك الاجزاء مختلفة في الاشكال فالتى يحيط بها اربعة مثلثات تكون مفرقة الاتصال
 العضو فيحس من الحرارة والذي يحيط به ستة مربعات تكون غليظة غير نافذة فيحس من البرد والذي
 يقطع العضو الى اجزاء صغار ويكون شديدا تفوز هو المحرق الحريق والمتلذذ في ذلك التقطيع هو
 الحار والذي ينفصل من شعاع مفرق للبصر هو الابيض والذي ينفصل من شعاع قابض للبصر هو الاسود
 ويحصل من اختلافها باقى انواع الالوان والمحققون ابطالوا هذه المقالة بان الاشكال والالوان
 مختلفة في المحولات فيحمل على احدهما بالايجاب ما يحمل على الاخر بالسلب فيلزم تغايرها بالضرورة

والمزاج لعمومها فمنها اويل الملوسة وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والبواقي منسوبة اليها فالحرارة جامعة للمتشاكلات متفرقة للختلفات والبرودة بالعكس وهما متضادتان ويطلق الحرارة على معان أخر مخالفة للكيفية في تحقيقه والرطوبة

وبيانه ان الاشكال ملوسة وغير متضادة والالوان متضادة غير ملوسة وايضا الاشكال مبصرة والحرارة والبرودة ليست كذلك **قال** والمزاج لعمومها **اقول** ذهب خرون من الاويل الى ان الكيفيات هي الامزجة وهو خطأ لان المزاج كيفية متوسطة بين الحار والبارد يحصل بتفاعلها والحرارة والبرودة من الكيفيات الملوسة فتكون المزاج منها فاللون والطعم مما ليس بملوس يكون مغاير للمزاج وان كان تابعه لكن التابع مغاير للمتبع **المسئلة الخامسة** في البحث عن الملوسات **قال** فمنها اويل الملوسات وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والبواقي منسوبة اليها **اقول** لما كانت الكيفيات الملوسة اظهر عند الطبيعة لعمومها بالنسبة الى كل حيوان قدم البحث عنها واعلم ان الكيفيات الملوسة اما فعلية او انفعالية او ما ينسب اليهما فالفعلية والانفعالية كقيمتان هما الحرارة والبرودة والمنفعة اثنتان هما الرطوبة واليبوسة ونعني بالفعل ما يفعل الصورة بواسطتها في المادة وبالمنفعة ما يفعل المادة باعتبارها واما كانت الاوليان فعليتين والاخران منفعليتين وان كانت المادة يفعل باعتبارها لان الاولين تفعلان في الاخرين دون العكس واما باقي الكيفيات الملوسة كاللطافة والكثافة واللزوجة والهشاشة والجفاف والبلية والثقل والخفة فانها تابعة لهذه الاربعة **قال** فالحرارة جامعة للمتشاكلات متفرقة للختلفات والبرودة بالعكس **اقول** الحرارة من شأنها احدث الخفة والميل الصاعد ويحصل بسبب ذلك الحركة فاذا وردت الحرارة على المركب سخنته طلب الا لطف الصعود قبل غير لسرعة انفعاله فاقضى ذلك تفريق اجزاء المركب المختلفة فاذا صعد لا لطف جامع مشاكله فمن ههنا قبل انها تقتضي جميع المتشاكلات وتفرق المختلفات واما البرودة فانها بالعكس من ذلك **قال** وهما متضادتان **اقول** الحرارة والبرودة كقيمتان وجوديتان بينهما غاية التباعد فهما متضادتان ولم يخالف هذا الحكم احد من المحققين وقد ذهب قوم غير محققين الى ان البرودة عدم الحرارة عما مر شأنه ان يكون حار فيكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة وهو خطأ لا تاندرك من الجسم البارد كيفية زائدة على الجسم المطلق والعدم غير مدرك فالبرودة صفة وجودية **قال** ويطلق الحرارة على معان أخر مخالفة للكيفية في الحقيقة **اقول** لفظ الحرارة تطلق على معان احدها الكيفية المحسوسة من حرارة النار والثاني الحرارة المناسبة للحياة وهي شرط فيها وتسمى الحرارة الغريزية وهي مخالفة لتلك في الحقيقة لان تلك مضادة للحياة والثانية شرط فيها والثالثة حرارة الكواكب النيرة وهي مخالفة لما تقدم **قال** والرطوبة

كيفية تقضي سهولة التشكل واليبوسة والعكس هما مغايران اللين والصلابة والثقل كيفية تقضي حركة الجسم حيث ينطبق مركزه على مركز العالم ان كان مطلقا ١١٣

كيفية تقضي سهولة التشكل واليبوسة بالعكس **اقول** الرطوبة فسرّها الشيخ بانها كيفية تقضي سهولة التشكل والاتصال والتفرق والجوهر يطلقون الرطوبة على البلّة لا غير فاهو آء ليس يرطب عندهم وعند الشيخ انه الرطب جعل البلّة هي الرطوبة الغريبة الحارّة على ظاهر الجسم كما ان الانتقاء هو الرطوبة الغريبة النافذة الى باطنه والجفاف عدم البلّة عما من شأنه ان يتبدّل واليبوسة مقابلة للرطوبة **قال** وهما مغايران اللين والصلابة **اقول** اللين والصلابة من الكيفيات الاستعدادية فاللين كيفية يكون الجسم بها مستعدا للانغماز ويكون للشيء بها قوّا غير سيّال يفصل عن موضعه ولا يمتد كثيرا ولا يتفرق بسهولة وانما يكون بقوله للغمر من الرطوبة وتماسكه من اليبوسة والصلابة كيفية تقضي مقابلة ذلك **قال** والثقل كيفية تقضي حركة الجسم الى حيث ينطبق مركزه على مركز العالم ان كان مطلقا والخفة بالعكس يقال بالاضافة باعتبارين **اقول** لما كان الثقل والخفة من الكيفيات المحسوسة صادرتان عن الحرارة والبرودة بحث عنهما واعلم ان كل واحد منهما يقال بمعنيين حقيقي واضافي فالثقل الحقيقي كيفية تقضي حركة الجسم الى الاسفل بحيث ينطبق مركزه على مركز العالم اذا لم يعقر عائق والخفة بالعكس وهو كيفية تقضي حركة الجسم الى فوق بحيث يطفو على العناصر وينطبق سطحه على سطح الفلك ان لم يعقر عائق واما الاضافي فانه يقال بمعنيين في كل واحد منهما فاما الخفيف بالاضافة يقال بمعنيين احدهما الذي في طباعه ان يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المحيط وقد يعرض له ان يتحرك عن المحيط ولا يتضادّتان الحركتان والثاني الذي اذا قيس الى النار نفسها كانت النار سابقة له الى المحيط فهو عند المحيط ثقيل وخفيف بالاضافة **قال** والميل طبيعي وقسري ونفساني **اقول** الميل الذي يسميه المتكلمون اعتمادا وينقسم بانقسام معلوله اعني الحركة الى طبيعي كميل الحجر للسكن في احواء والزرق في الماء والقسري كميل الحجر الى فوق عند قسره على الصعود والى نفساني كميل الحيوان الى الحركة حال اندفاعه لا راد **قال** وهو العلة القريبة للحركة وباعتباره يصدر عن الثابت متغيرا **اقول** الميل هو العلة القريبة للحركة وباعتباره تحقّق يصدر عن الثابت شي متغير وذلك لان الطبيعة امر ثابت وكذا القوة القسرية والنفسانية فيستحيل صدور الحركة المتغيرة عنها فلا بد من امر يشد ويضعف بسبب مصادمات الموانع الخارجية والداخلية هو الميل يصدر عن الطبيعة ويقضي الحركة فيحصل باشتداده سرعة الحركة وشدتها وبضعفها ذلك **قال** ومختلفة متضاد

والخفة بالعكس
ويقالان بالاضافة
باعتبارين والميل
طبيعي وقسري
ونفساني وهو
العلة القريبة
للحركة وباعتباره
يصدر عن
الثابت متغير
ومختلفة متضاد

ولولا ثبوته لساوى ذوالعايق وعاديه وعند آخرين هو جنس بحسب عدد الجهات ويتماثل ويختلف باعتبارها

ومن الثقل
واخرون منهم
جعلوا مفارقات
ومنهم لا يفرق
ومفارق

اقول يشير الى عدم امكان اجتماع ميلين مختلفين وذلك لان الميل يقتضى حركة الى جهة والصرف
عن اخرى فلو اجتمع في الجسم ميلان لاقتضى حركته وتوجهه الى جهتين مختلفتين وذلك غير معقول نعم
كما يجوز ان يجتمع في جسم واحد حركتان مختلفتان احديهما بالذات والاخرى بالعرض كذلك يجوز اجتماع
ميل ذاتي وعرضي كحجر يجمل انسان متحرك فان الثقل موجود فيه وهو ميله الذاتي حال خرق الهوائه وهو
ميله العرضي الذي هو للانسان ذاتي فاذا تجدد على ذي ميل طبيعي ميل قسري يقاوم السبيان اعني
الطبيعة والقاسرة وحدث ميل القاسر منهما فان كان القاسر غالبا اخذت الطبيعة والموانع الخارجية
في اثباته قليلا ثم يقوى الطبيعة ياخذ الميل القسري في النقص والطبيعة في الزيادة الى ان يتعادل
فيبقى الجسم عديم الميل ثم ياخذ الطبيعة في الازدياد على التعادل فتوجد ميلا مشوبا باثار
الضعف ثم يشتد الميل ويزداد الضعف فلا يمكن اجتماع ميلين طبيعي وقسري على هذا الضرافة
بل يكون الجسم ابدا ذاهبا الى متوسط بين الميل القسري الشديد والطبيعي الشديد **قال** ولولا ثبوته
لساوى ذوالعايق وعاديه **اقول** هذا اشارة الى الدليل على وجود الميل الطبيعي في كل جسم
قابل للحركة القسرية وتقريره ان المتحرك اذا كان خاليا عن المعاوقة وقطع بميله القسري مسافة
فانه يقطعها في زمان فاذا فرضنا محققا بالمعاوقة قطعها في زمان اطول فاذا فرضنا مع معاوقة
اقل من الاولى على نسبة الزمانين قطعها في زمان مساو لو زمان عديم المعاوقة وذلك محال قطعاً
لامتناع تساوي زمان عديم المعاوقة وواحد **قال** وعند آخرين هو جنس بحسب عدد
الجهات ويتماثل ويختلف باعتبارها **اقول** لما فرغ من البحث عن الميل واحكامه على
راي الاول بل شرع في البحث عن راي المتكلمين وهو جنس على رايهم تحت ستة انواع بحسب العلو
يستلزم عدد الجهات الستة ثم قالوا ان منها ما هو متماثل وهو كل ما اختص بجهة واحدة لان الشاى
المعلول يستلزم تساوى العلة ومنه يختلف هو ما تعددت جهاته واختلف ابو علي ابو هاشم
في مختلفه فقال ابو هاشم انه غير متضاد لاجتماع الميلين في الحجر الصاعد قسراً وفي الحلقة التي
يتجاذبها الشان وقال ابو علي انه متضاد **قال** ومنه الثقل واخرون منهم جعلوه مفارقات
اقول من اجناس الاعتماد عند ابي هاشم الثقل وهو الاعتماد اللازم الموجب للحركة سفلاً وقلاً
ابو علي ان الثقل واجع الى تزايد اجزاء الجسم فجعلوه مغاير الجنس الاعتماد وهو خطأ لان تزايد
الاجزاء الحقيقية حاصل في الخفيف فلا ثقل له **قال** ومنه لازم ومفارق **اقول** ذهب
المتكلمون الى ان الاعتماد منه ما هو لازم وهو الاعتماد نحو الفوق والسفل ومنه ما هو مفارق وهو

ويقتصر المحل لا غير وهو مقدور لنا ويتولد عنه اشياء بعضها لذاته من غير شرط وبعضها بشرط وبعضها

لا لذاته
ومنها اوايل
المبصرات وهي
اللون والضوء
ولكل منهما
طرفان

المختلف وهو مقتضى للحركة الى احدى الجهات الاربع وانما كان مفارقا لعدو وجوب فوق الجسم
في احدها او ذهابه عنها بخلاف الجهتين **قال** ويقتصر المحل لا غير **اقول** لما كان
الاعتماد عرضا وكان كل عرض مفتقرا الى محل كان الاعتماد مفتقرا الى المحل ولما امتنع حلول عرض في
محلين كان الاعتماد كذلك فلاجل هذا قال انه يقتصر المحل لا غير وبعض المتكلمين لما طعن
في كلفه الحكمين افتقر الى الاستدلال عليهما هنا واستدلوا على الاول بان صفة ذاته وجوب مدافعة
محلها لصفة ذاته ^{لا يفرق بين الذات والمحل} فلو انتفى المحل انتفت صفة الذات وذلك يقتضي نفى الذات وعلى الثاني بانه
يكون مساويا للتأليف لان الافتقار الى ازيد من محل واحد من خواص التأليف والاشتراك
في اخص الصفات يستلزم الاشتراك في الذات **قال** وهو مقدور لنا **اقول** ذهب
المتكلمون الى ان الاعتماد مقدور لنا لانه يقع بحسب دواعينا وينتفي بحسب صوارفنا فيكون جارا
عنا **قال** ويتولد عنه اشياء بعضها لذاته من غير شرط وبعضها بشرط وبعضها لذاته **اقول**
قسم المتكلمون الاعتماد بالنسبة الى ما يتولد عنه الى اقسام ثلاثة احدها ما يتولد عنه لذاته من غير
حاجة الى شرط وان كان قد يحتاج اليه احيانا وهو الاكوان والاعتماد في محله وان كان تولدها في
غير محله بشرط التماس وانما قلنا انه يتولد عنه الاكوان لان الجسم يختص بجهة دون اخرى حال
حركته فلا بد من تخصص لتلك الجهة وهو الاعتماد وقلنا انه يولد الاعتماد بوجود الحركة القسرية
شيئا بعد شيء فان المتحرك يوجد فيه الاعتماد والاعتماد يولد الحركة الاولى الاعتماد معاشم اذا
تحرك ولذا الاعتماد حركة اخرى واعتماد اخر وثانيهما ما يتولد عنه بشرط ولا يصح بدونه وهو الاصول
فانها تولد عنه بشرط المصاكة لان الصداء موجود في غير محل القدرة وما يتعدى محل القدرة
لا يولد الا الاعتماد واذا كان ما يتعدى محل القدرة يتولد عن الاعتماد فما يحل محلها اولى ثالوثها
ما يتولد عنها لا بنفسه بل بتوسط وهو الالم والتأليف فان الاعتماد يولد المجاورة والتفريق والمجاورة
تولد التأليف والتفريق يولد الالم **المسئلة السابعة** في البحث عن المبصرات
قال ومنها اوايل المبصرات وهي اللون والضوء **اقول** من الكيفيات المحسوسة المبصرة
وقد ثبت بقوله اوايل المبصرات على ان من المبصرات ما يتناوله الحس البصري ولا وبالذات وهو ما
ذكره هنا من اللون والضوء ومنها ما يتناوله بواسطة غيرهما من المرئيات فان البصر انما يدركها
بواسطة هذين وهذا كما قال في الاولى ومنها اوايل الملبوسات فان في ترتيبها على هناك كيفيات
تدرك باللمس بواسطة غيرها **قال** ولكل منهما طرفان **اقول** لكل واحد من اللون

والأول حقيقة وطرفاه السواد والبياض المتضادان ويتوقف على الثاني في الإدراك لا الوجود وهما متغايران

حسنا قابلان
للشدة و
الضعف
المتباينان
نوعاً

والضوء طرفان ففي اللون السواد والبياض وفي الضوء النور الخارق والظلمة وماعدا هذه فانها
متوسطة بين هذه كالحمرة والخضرة والصفرة والغبرة وغيرها من الألوان وكالظل وشبهه
من الاضواء **قال** والأول حقيقة **اقول** ذهب من لا يزيد تحصيله الى ازاله لان الحقيقة
لها فان البياض المتخيل انما يحصل من مخالطة الهواء الاجسام الشفافة المنقسمة الى الاجزاء الضعيفة
كما في زبد الماء والتلج والسواد المتخيل انما يتخيل بعد غور الجسم الضوئي في عميق الجسم والشيء
ما اضطرب كلامه في البياض فتارة جعله كيفية حقيقية واخرى انه غير حقيقة بل سبب حصوله
ما ذكره الحق انه كيفية حقيقية قائمة بالجسم في الخارج لانه محسوس كما في بياض البيض المسلوق
فانه ليس لنفوذ الهواء فيه لزيادة ثقله بعد الطبخ وبالجملة فالامور المحسوسة غنية عن البرهان
قال وطرفاه السواد والبياض المتضادان **اقول** طرفا اللون هما السواد والبياض
وقيدهما بالمتضادين لان المتضادين هما اللذان بينهما غاية التباعد فلاجل ذلك ذكر هذا
القيد في الطرفين وهذا تنبيه على ان ماعداهما متوسطة بينهما وليس نوعا قائما بانفراد كما ذهب
اليه بعض الناس من ان الألوان الحقيقية خمسة السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة ونحوه
بقوله المتضادان على امتناع اجتماعهما خلافا لبعض الناس حيث ذهب الى انهما يجتمعان كما في
الغبرة وهو خطأ **قال** ويتوقف على الثاني في الإدراك لا الوجود **اقول** ذهب ابو علي
ابن سينا الى ان الضوء شرط وجود اللون فالاجسام الملونة حال الظلمة يعدم عنها اللون انما لانها
لا تراها في الظلمة فاما ان يكون لعدمها وهو المراد او لحصول مانع وهو ما يقال من ان الظلمة
كيفية قائمة بالمظلم مانعة من الابصار وهو باطل والا لمنع من هو بعيد عن النار عن مشاهدته
القريب منها ليل وليس كذلك وهو خطأ جدا لاننا نقول انما لم يحصل الرؤية لعدم الشرط
وهو الضوء لا لانتفاء المرئي في نفسه ونحوه المص على ذلك بقوله ويتوقف اي اللون على الثاني
اي الضوء في الإدراك لا الوجود **قال** وهما متغايران حسنا **اقول** يريد ان الضوء واللون
متغايران خلافا لقوم غيره محققين ذهبوا الى ان الضوء هو اللون قالوا ان الظهور المطلق هو
الضوء والخفاء المطلق هو الظلمة والمتوسطة بينهما هو الظل والحسن يدل على المغايرة **قال**
قابلان للشدة والضعف المتباينان نوعا **اقول** كل واحد من هذين اعني اللون والضوء
قابل للشدة والضعف وهو ظاهر محسوس فان البياض في الثلج اشد من البياض في المعاج
وضوء الشمس اشد من ضوء القمر اذا عرفت هذا فاعلم ان الشديد في كل نوع مغاير للضعيف

ولو كان الثاني جسما لحصل ضد المحسوس بل هو عرض قايم بالحل معد لحصول مثله في المقابل وهو ذاتي أو عرضي

وأول ثان
والظلمة عد
الملكة

منه بالنوع وذهب قوم الى ان سبب الشدة والضعف ليس الاختلاف بالحقيقة بل باختلاف بعض اجزاء الشئيد باجزاء الضد فيحصل الضعف ان لم يختلط حصلت الشدة وقد بينا خطأهم فيما تقدم قال ولو كان الثاني جسما لحصل ضد المحسوس اقول ذهب من لا تحصيل له الى ان الضوء جسم وسبب غلظه ما يتوهم من كونه متحركاً بحركة المضى وانما كان ذلك باطلا لان احسن يحكم بافتقاره الى موضوع يقوم فيه ولا يمكن تجريدك عن محل يقوم به فلو كان جسما لحصل ضد هذا الحكم المحسوس وهو قيامه بنفسه واستغناؤه عن موضوع يحل فيه ويحتمل ان يكون قوله لحصل ضد المحسوس ان الضوء اذا شق على الجسم ظهر كذا ازداد اشراقه ازدام ظهوره في احسن فلو كان جسما لكان ساقوا لما يشق عليه فكان يحصل ضد المحسوس اعني ضد الاشراق ويكون كلما ازداد اشراقه ازداد ستره لكن احسن يشهد بضد ذلك وتقول ان احسن يشهد بسرعة ظهور ما يشق عليه الضوء فان الشمس اذا طلعت على وجه الارض شرقت دفعة واحدة ولو كان الضوء جسما افتقر الى زمان يقطع فيه هذه المسافة الطويلة وكان يحصل ضد السرعة المحسوسة فلهذا الاحتمالات كلها صالحة لتفسير قوله لحصل ضد المحسوس واما سبب فهم اولئك من انه متحرك فهو خطأ لان الضوء يحدث عند المقابلة لانه يتحرك من الجسم المقابل الى غير قال بل هو عرض قايم بالحل معد لحصول مثله في المقابل اقول لما ابطال كونه جسما ثبت كونه عرضا قايا بالحل اذا العرض لا يقوم بنفسه واذ اقام بالحل حصل منه استعداد للجسم المقابل لحله لتكيفه بمثل كفيته كما في الاجسام النيرة الحاصل منها التور في المقابل وقد نبه بذلك على ان المضى انما يضى ما يقابله قال وهو ذاتي وعرضي وأول وثان اقول الضوء منه ذاتي ومنه عرضي وايضا منه هو اول ومنه ما هو ثان فالذاتي يسمى ضوءا مطلقا والعرضي وهو الحاصل من المضى لذاته في غير فانه يسمى نورا والاول من الضوء ما حصل عن المضى لذاته والثاني ما حصل عن المقابل له كالارض قبل طلوع الشمس فانها مضية لمقابلتها الهواء المضى لقابلية الشمس قال والظلمة عد الملكة اقول الظلمة عدم الضوء عما مر شأنه ان يكون مضيا ومثل هذا العد المقيّد بموضوع خاص يسمى عدم ملكة وليست اظلمة كفيّة وجودية قايمه بالمظلم كما ذهب اليه من لا يتحقق له لان المبصر لا يجد فرقا بين حالتيه عند فتح العين في الظلمة وبين تغيطها في عدم الادراك فلو كانت كفيّة وجودية مدمكة لحصل الفرق وفي هذا نظر فانه يدل على انتفاء كونها كفيّة وجودية يدركه لا على انها وجودية مطلقا المسئلة

ومنهم المسموعات وهي الاصوات الحاصلة من التوج المعول للقرع والقلاع بشرط المقاومة من الخارج ويستحيل بقاءه لوجوب

ادراك الهيئة
الصورية يحصل
منه اخر

السابعة في البحث عن المسموعات **قال** ومنهم المسموعات وهي الاصوات الحاصلة من التوج المعول للقرع والقلاع **اقول** من الكيفيات المحسوسة الاصوات وهي المدركة بالسمع واعلم ان الصوت عرض قائم بالحل وقد ذهب قوم غير محققين الى ان الصوت جوهر ينقطع بالحركة فهو خطأ لان الجوهر يدرك باللمس والبصر والصوت ليس كذلك وذهب آخرون الى انه عبارة عن التوج الحاصل في الهواء من القلاع او القرع وآخرون قالوا انه القلاع او القرع وهذا ان المذهب ان باطلان وسبب غلطهم اخذ سبب لشيء مكانه فان الصوت معول لتوج المعول بالقرع او القلاع وليس هو احدها لانها تدرك المحس البصر بخلاف الصوت اذا عرفت هذا فاعلم ان القلاع او القرع اذا حصل حدث توج بين القارع والمقرع في الهواء وانتقل ذلك التوج الى سطح الصماخ فادرك الصوت ولا يفتر بذلك ان توجا واحدا ينتقل بعينه الى الصماخ بل يحصل توج بعد توج عز صددا اخر كما في توج الماء الى ان تصل الى المحس **قال** بشرط المقاومة **اقول** القرع انما يحصل مع الصوت اذا حصلت المقاومة بين القارع والمقرع فانك لو ضربت خشبة على وجه الماء بحيث يحصل المقاومة فانه يحدث الصوت ولو وضعتها عليه بسهولة لم يحصل الصوت ولا يشترط الصلابة لحصول الصوت من الماء والهواء ولا صلابة هناك **قال** في الخارج **اقول** ذهب قوم الى ان الصوت ليس بحاصل في الخارج بل انما يحصل عند الصماخ وهو ما اذا توج الهواء وانتهى التوج الى فرع سطح الصماخ فيحصل الصوت وهو خطأ والا لم يدرك الجبهة ولا البعد كما في اللمس حيث كان ادراكه بالملاقات ولا يمكن ان يقال ان ادراك الجبهة انما كان لان القرع توجه من تلك الجبهة وادراك البعد لان ضعف الصوت وقوته يدل على القرب والبعد لانا لو سدنا الاذن اليسرى لادر كنا باليمين جهة الصوت الحاصل من جهة اليسر والضعف لو كان للبعد لم يفرق بين القوي البعيد والضعيف القريب **قال** ويستحيل بقاءه لوجوب ادراك الهيئة الصورية **اقول** الصوت يستحيل عليه البقاء خلافا للكرامية والدليل عليه اننا اذا سمعنا لفظة زيدا دركنا الهيئة الصوتية اعني ترتيب الحروف وتقديم بعضها على بعض فلو كانت اجزاء الحروف باقية لم يكن ادراك هذا الترتيب ولى من باقى التركيبات الخمسة **قال** ويحصل منه اخر **اقول** الصوت انما يحصل باعتبار التوج في الهواء الواصل الى سطح الصماخ وقد بينا وجوده في الخارج فاذا نادى التوج الى الجسم كيف مقاوم لذلك التوج رده فحصل منه توج اخر وحصل من ذلك التوج الاخر صوت اخر هو الصداء والظاهر ان هذا الصدا انما

ويعرض له كيفية متميزة يسمى باعتبارها حرفا اما مصوت وصامت متماثل ومختلف بالذات او بالعوارض

وينتظم منها
الكلام
باقسامه ولا
يعقل غيره
ومنها المطعومات
الشيعة الحادثة
من تفاعل الثلاث
في مثلها
شجرة

يحصل من تنويع الهواء الحاصل بين الهواء المتوجه المتوجه المقام وبين ذلك المقام ولا من الهواء المتوجه بعد صدمه للمقابل وان كان فيه احتمال وكلام المطعومات المحتملة لان قوله ويحصل منه اخر يتأمل كلام المعنيين قال ويعرض له كيفية متميزة يسمى باعتبارها حرفا **اقول** يعرض للصوت كيفية يميز لها عن صوت اخر مثله تميزا في المسموع يسمى الصوت باعتبار تلك الكيفية حرفا وهي حروف التماثلي وحصرها غير معلوم بالبرهان **قال** اما مصوت وصامت متماثل ومختلف بالذات ابنا لعوارض **اقول** ينقسم الحرف الى قسمين مصوت وصامت فالمصوت هو حرف الميم واللين اعني الواو والالف والياء وهي انما تحصل في زمان واما صامت وهو ما عداها والصاد اما متماثل كالجسم والجسيم ومختلف والمختلف ما بالذات كالجيم والحاء او بالعرض وهو اما ان يكون احدا للجسمين مثلا ساكنا والاخر متحركا او يكون احدهما متحركا بالبحر والآخر بضدها **قال** وينتظم منها الكلام باقسامه **اقول** هذه الحروف المسموعة تالفت تاليفا مخصوصا اي بحسب الوضع سميت كلاما فخذ الكلام على هذا هو ما انتظم من الحروف المسموعة ويدخل فيه المفرد وهو الكلمة الواحدة والمؤلف التام وهو المحتمل للصدق والكذب غير المحتمل اليهما من الامر والنهي الاستفهام والتعجب النداء وغير التام التقييد وغيره والى هذا اشار بقوله باقسامه **قال** ولا يعقل غيره **اقول** يريد ازال كلاما انما هو المنتظم من الحروف المسموعة ولا يعقل غيره وهو اطبق عليه المعتزلة والاشاعرة اثبتوا معنى اخر سموه الكلام النفسا غير مؤلف من الحروف والاصوات يدل هذا الكلام عليه وهو مغاير للارادة لان الانسان قد يامر بما لا يريد اظهارا للتمرد العبد عند السلطان فيحصل عذره في ضربه ومغاير لتخييل الحروف لان تخيلاتها تابع لها ومختلف باختلافها وهذا المعنى لا يختلف ظاهره مغايرة للحياة والقدر وغيرهما من الاعراض والمعتزلة بالغوا في انكار هذا وايدعوا الضرورة في نفيه وقالوا الامراعات يعقل مع الارادة وليس الطلب مغايراتها وحينئذ يصير النزاع هنا لفظيا **المسئلة الثامنة** في البحث عن المطعومات **قال** ومنها المطعومات الشيعة الحادثة من تفاعل الثلاثة في مثلها **اقول** المشهور عند الاوائل ان الجسم ان كان عديم الطعم فهو التقه وتعد القهاة من الطعومات للشيعة وان كان ذا طعم لم ينفك عن احدا الطعومات الثمانية وهي الحلاوة والحموضة والملاوحة والحرافة والمرارة والعفوضة والقبض والتسومة وهذه الطعومات للشيعة تحصل من تفاعل ثلاث كفيات هي الحرارة والبرودة والكيفية المعتدلة في مثلها في العقل اعني ثلاث كفيات

ومنها المشمومات ولا أسماء لا أنواعها إلا من حيث الموافقة والمخالفة والاستعدادات المتوسطة بين طرفي

النقيض و
التفاسيت
حال او ملكة
منها العلم
وهو ما
نصور او تصدق
جازم مطابق
ثابت ولا
يحد

لا مثلهما في الحقيقة وهي الكثافة واللطافة والكيفية المعتدلة فإن الحار ان فعل في الكثيف حدث
المراة وفي اللطيف محرفة وفي المعتدل الملوحة والبارد ان فعل في الكثيف حدث العفوصة وفي اللطيف
المخوصة وفي المعتدل القبض والمعتدل ان فعل في اللطيف حدثا للموسسة وفي الكثيف الحلاوة وفي
المعتدل لتفاهة المسئلة التاسعة في البحث من المشمومات قال ومنها المشمومات
ولا أسماء لا أنواعها إلا من حيث الموافقة والمخالفة أقول من أنواع الكيفيات المحسوسة الأربع
المدرجة بحاسة الشم ولم يوضع لا أنواعها أسماء مختصة بها كما وضعت لغيرها من الاعراض بل ميزوا
بينها من حيث الموافقة والمخالفة فيقال رائحة طيبة ورائحة منذرة او من حيث اضافتها
الى محل كرائحة المسك المسئلة العاشرة في البحث عن الكيفيات الاستعدادية قال
والاستعدادات المتوسطة بين طرفي النقيض أقول لما فرغ من البحث عن الكيفيات المحسوسة
شرح في القسم الثاني من اقسام الكيف الاربع وهي الكيفيات الاستعدادية وهي ما يرجع برهها بل
في احد جانبي قبوله وهي متوسطة بين طرفي النقيض اعني الوجود والعدم وذلك لان الرجحان لا يزال
يتزايد في احد طرفي الوجود والعدم الى ان ينتهي اليهما فذلك الرجحان القابل للشدة والضعف
المتوسطة بين طرفي الوجود والعدم هو الكيف الاستعدادي وطرفاه الوجود والعدم وهذا الرجحان
ان كان نحو الفعل فهو القوة وان كان نحو الانفعال فهي اللا قوة المسئلة الحادية عشر
في البحث عن الكيفيات النفسانية قال والنفسانية حال او ملكة أقول هذا القسم
الثالث من اقسام الكيف وهو الكيفيات النفسانية ونعني به المختصة بذوات الانفس وهي اما
ان تكون سريعة الزوال ويسمى حال بسرعة زوالها واما بطيئة الزوال وتسمى ملكة والفرق بينهما
ليس بفصول مميزة بل بعوارض خارجية وربما كان الشيء حالاً ثم صار بعينه ملكة المسئلة
الثانية عشر في البحث عن العلم بقول مطلق قال منها العلم وهو ما تصور او تصدق
جازم مطابق ثابت أقول من الكيفيات النفسانية العلم وقسمه الى التصور وهو عبارة
عن حصول صورة الشيء في الذهن والى التصديق الجازم المطابق الثابت وهو الحكم اليقيني بنسبة
احد المتصورين الى الاخر ايجاباً او سلباً وانما شرط في التصديق الجازم لان الخالي منه ليس بعلم هذا
المعنى وان كان قد يطلق عليه اسم العلم بالمجاز وانما هو الظن ويشترط المطابقة لان الخالي منها
هو الجهل المركب ويشترط الثبات لان الخالي منه هو التقليد اما الجامع لهذه الصفات فهو
العلم خاصة قال ولا يحد أقول اختلف المعتدلين في العلم فقال قوم لا يحد لظهور

جانب العلم

ويقتسمان الضرورة والاكتساب بالنظر ولا بد فيه من الانطباع في محل المجردة القابل وحلول المثال مغاير

ولا يمكن
الاتحاد ويختلف

فان الكيفيات الوجدانية لظهورها يمكن تحديدها لعدم انفكاكه عن تحديد الشيء بالاحتمال والعلم منها
ولان غير العلم انما يعلم بالعلم فلو علم العلم بغيره لزم الدور وقال اخرون يجدر فقال بعضهم انه
اعتقاد ان الشيء كذا مع اعتقاده لا يكون الا كذا وقال اخرون انه اعتقاد يقتضي سكون النفس كلاً
غير ما نعين **قال** ويقتسمان الضرورة والاكتساب بالنظر **اقول** يريدان كل واحد من
التصور والتصديق ينقسم الى الضروري والمكتسب يريد بالضرورة من التصور ما لا يتوقف على
طلب كسب من التصديق ما يكفي تصور طرفيه في الحكم بنسبة احدهما الى الاخر ايجاباً او سلباً و
بالمكتسب ضد ذلك فهما **المسئلة الثالثة عشر** في ان العلم يتوقف على الانطباع
قال ولا بد فيه من الانطباع **اقول** اختلف العلماء في ذلك فذهب جمهور الاوائل
الى ان العلم يستدعي انطباع المعلوم في العالم وانكره اخرون اوجب الاولون باننا قد ندرك اشياء
لا تحقق لها في الخارج فلو لم تكن منطبعة في الذهن كانت عدماً صرفاً ونفياً محضاً فيستحيل الاضداد
اليها واجتج اخرون بوجهين الاول ان التعقل لو كان هو حصول صورة المعقول في العاقل
لزم ان يكون الجدار المتصف بالسواد متعلقاً له والثاني باطل فكذا المقدم الثاني ان الذهن
قد يتصور اشياء متقدمة فيلزم حلول المقدار فيه فيكون متقدراً واجواب عنهما سيأتي **قال**
في محل المجردة القابل **اقول** هذا اشارة الى اجواب عن الاشكالين وتقريره ان المحل الذي جعلنا
عاقلاً بمجرد اعم المواد كلها والمجرد لا يتصف بالمقدار باعتبار حلول صورته فيه فان الصورة المقدار
لا يلزم ان يكون مقدراً وايضاً هذه الصورة القائمة بالعاقل حالة في محل قابل لها فلم هذا كان
عاقلاً لها انما الجسم فليس محلاً قابلاً لتعقل السواد فلا يلزم ان يكون متعلقاً له **قال**
وحلول المثال مغاير **اقول** هذا اشارة الى كيفية حصول الصورة في العاقل وتقريره ان
الحال في العاقل انما هو مثال المعقول وصورته لا ذاته ونفسه ولهذا يجوزنا حصول صورة الاضداد
في النفس ولم يجوز حصول الاضداد في محل واحد في الخارج فعلم ان حلول مثال لشيء وصورته مغاير
لحلول ذلك الشيء ولما كان هذا الكلام مما يستعان به على حل ما تقدم من المسكون ذكره عقيب
قال ولا يمكن الاتحاد **اقول** ذهب قوم من الاولين الحكماء الى ان التعقل انما يكون بانحاء
صورة المعقول العاقل وهو خطأ فاحش فان الاتحاد مح على ما تقدم ويلزم ايضاً المحال من وجب اخر
وهو اتحاد ذات المعنوية وكذلك ذهب اخرون الى ان التعقل يستدعي اتحاد العاقل بالعقل
الفعال وهو خطأ لما تقدم ولا ستلزمه تعقل كل شيء عند تعقل شيء واحد **قال** ويختلف

باختلاف المعقول كالحال والاستقبال ولا يعقل الامضا فانيقوى الاشكال باجتماع الصورتين المتماثلين
مع الاتحاد وهو عرض لوجود حده فيه

باختلاف المعقول **اقول** اختلف الناس هنا فذهب قوم الى جواز تعلق علم واحد بعلوميين ومنعوا خرون وهو الحق لا نقا قد بينا ان الثقل هو حصول صورة مساوية للعلوم في العالم ووصف الاشياء المختلفة يختلف باختلافها فلا يمكن ان يكون صورة واحدة لمختلفين فلا يتعلق علم واحد باثنين وانما جواز ذلك من جعل العلم امرا وراء الصورة **قال** كالحال والاستقبال **اقول** هذا اشارة الى ابطال مذهب جماعة من المعتزلة ذهبوا الى ان العلم بالاستقبال علم بالحال عند حضور الاستقبال فقالوا ان العلم بان الشيء سيوجد علم بوجوده اذا وجد وانما دعاهم الى ذلك ما ثبت من ان الله تعالى عالم بكل معلوم فاذا علم ان زيدا سيوجد ثم وجد فان زال العلم الاول وتجدد علم اخر لم يركونه تعالى محلا للحوادث وان لم يزل كان هو المظهر وهذا خطأ فان العلم بان الشيء سيوجد علم بالعدم الحالى والوجود في ثاني الحال والعلم بان الشيء موجود غير مشروط بالعدم الحالى بل هو متنا له فيستحيل الاتحاد هما والوجه في حل الشبهة المذكورة ما التزموا به بالحسين هنا من ان الزايل هو التعلقات الحاصلة بين العلم والمعلوم لا العلم نفسه سيما في زيادة تحقيق في هذا الموضع انتم **قال** ولا يعقل الامضا فانيقوى الاشكال باجتماع الصورتين المتماثلين مع الاتحاد **اقول** اعلم ان العلم وان كان من لحيثيات الحقيقة القائمة بالنفس فانه لا يعقل الامضا فاما الى الغير فان العلم بالشيء ولا يعقل تجرده عن الاضافة حتى ان بعضهم توهم انه نفس الاضافة الحاصلة بين العالم والمعلوم ولم يثبت امر حقيقيا مغايرا للاضافة اذا عرفت هذا فان الاشكال يقوى مع الاتحاد هكذا قال المصنف والذي يلوح منه ان العاقل والمعقول اذا كانا شيئا واحدا كما اذا عقل نفسه توجه الاشكال عليه بان يقال انتم قد جعلتم العلم صورة مساوية للمعقول في العالم وهذا لا يتناقض ههنا لاستحالة اجتماع الامثال ويقوى الاشكال باعتبار الاضافة اذا اضافة انما يعقل بين الشئين لا بين الشئ الواحد ونفسه فلا يتحقق علم الشئ بذاته والجواب عن الاول ان العلم انما يستدعي الصورة لو كان العالم عالما بغيره اما عالم ذاته فان ذاته يكفي في علمه من غير احتياج الى صورة اخرى وعن الثاني ان العاقل مزجج انه عاقل مغاير له مزجج انه معقول فاما كون تحقق الاضافة ولان العالم هو الشخص المعلوم هو المهمة الكلية وهذا انما الاول فلان المغايرة بين العاقل مزجج انه عاقل وللمعقول مزجج انه معقول متوقفة على الثقل فلو جعلنا الثقل متوقفا على هذا النوع من التغاير دار واما الثاني فلان العالم ههنا يكون عالما بجزئه وليس البحث فيه **قال** وهو عرض لوجود حده فيه **اقول** ذهب المحققون الى ان العلم

وهو فعلى وانفعالى وغيرهما وضرورى اقتسامه ستة ومكتسب وواجب وممكن وهو

عرض واكثر الناس كذلك في العلم بالعرض واخلتلفوا في العلم بالجواهر فالذين قالوا ان العلم اضافة
بين العالم والمعلوم قالوا انه عرض ايضا والذين قالوا ان العلم صورة اختلفوا فقال بعضهم انه
جوهري لان حده صادق عليه اذ الصورة الذهنية ما هيته اذا وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع
وهذا معنى الجواهر المحققون قالوا انه عرض ايضا لوجود حد العرض فيه فانه موجود حاله في النفس لا
كجزء منها وهذا معنى العرض استدلال القائلين بانه جوهري خطأ لان الصورة الذهنية تمتنع
وجودها في الخارج وانما الموجود ما هو مثال المسئلة الرابعة عشر في اقسام العلم
قال وهو فعلى وانفعالى وغيرهما **اقول** العلم منه ما هو فعلى وهو المحصل للاشياء
الخارجية كعلم واجب الوجود تعالى بخلوقاته وكما اذا تصورنا نقشا لم يبتعد صورته من الخارج ثم
اوجدنا في الخارج ما يطابقه ومنه انفعالى وهو المستفاد من الاعيان الخارجية كعلمنا بالسماء
والارض اشباههما ومنه ما ليس احدهما كعلم واجب الوجود تعالى بذاته **قال** وضرورى اقتسامه
ستة ومكتسب **قول** قد تقدم ان العلم اما ضرورى واما كسبى ومضى تفسيرهما واقتسام
الضرورى ستة ابدييات وهي قضايا يحكم بها العقل لذاته لا بسبب خارجى سوى تصور
طرفيهما كالحكم بان الكل اعظم من الجزء وغيره من البدييات الثمانية المشاهدات وهي اما مستفاد
من حواس ظاهرة كالحكم بحرارة النار ومن الحواس الباطنة وهي القضايا الاعتبارية بمشاهدة قوى
غير الحس الظاهرة او بالوجدان من النفس لا باعتبار الالات مثل شعورنا بدوا تناوبا فاعلنا الثالث
المجربات وهي قضايا يحكم بها النفس باعتبار تكرر المشاهدات كالحكم بان الضرب بالخشب مؤلم
وفيتقر الى امرين المشاهدة المتكررة والقياس الخفى وهوانه لو كان الوقوع على سبيل الاتفاق لم يكن
دائما ولا اكثر يا والفارق بين هذه وبين الاستقراء هذا القياس الرابع الحديسيات وهي قضايا
مبدأ الحكم بها حدس قوى من النفس يزول معه الشك كالحكم باستفادة نور القمر من الشمس
وفيتقر الى المشاهدة المتكررة والقياس الخفى الا ان الفارق بين هذه وبين المجربات ان السبب
في المجربات معلوم السببية غير معلوم المهيته وفي الحديسيات معلوم بالاعتبارين الخاص المتواترات
وهي قضايا يحكم بها النفس لتوارد اخبار المخبرين عليها بحيث يزول معه الشك بعدم الاتفاق
بين المخبرين والمتواطى السادس نظرية القياس وهي قضايا يحكم بها النفس باعتبار اوسط لا ينفك
الذهن عنها **قال** وواجب وممكن **اقول** العلم ينقسم الى واجب هو علم واجب الوجود
بذاته والى ممكن هو ما عداه وانما كان الاول واجبا لانه نفس ذاته الواجبة **قال** وهو

بحث في
العلم

تابع بمعنى اصالة موازنة في التطابق فزال الدور ولا بد فيه من الاستعداد اما الضروريات فبالحواس واما الكسبية

فبالباطن
فبالباطن
فبالباطن
فبالباطن
فبالباطن

تابع بمعنى اصالة موازنة في التطابق **اقول** اعلم ان التابع يطلق على ما يكون متاخرا عن المتبوع وعلى ما يكون مستفاد امته وهما غير مرادين في قولنا العلم تابع للمعلوم فان العلم قد يتقدم المعلوم زمانا وقد يفيد وجوده كالعلم الفعلي وانما المراد ههنا كون العلم والمعلوم متطابقين بحيث اذا تصورهما العقل حكم باصالة المعلوم في هيئة التطابق وان العلم تابع له وحكاية عنه وان ما عليه العلم فرع على ما عليه المعلوم وعلى هذا التقدير يجوز تاخر المعلوم الذي هو الاصل عن تابعه فان العقل يجوز تقدم احكاية على المحكى **قال** فزال الدور **اقول** الذي يفهم عن هذا الكلام امران احدهما ان يقال قد قسم العلم الى قسمين جملتها الفعلي الذي هو العلة في وجود المعلوم وههنا جعلت جنس العلم تابعا فلزمكم الدور اذ تبعية الجنس يستلزم تبعية انواعه وتقرير الجواب عن هذا ان نقول نغني تبعية العلم ما قررناه من كون العلم والمعلوم متطابقين على وجه اذا تصورهما العقل حكم بان الاصل في هيئة التطابق هو ما عليه المعلوم وان ما عليه العلم فرع عليه ووجه الخلاص من الدور بهذا التحقيق ان العلم الفعلي يحصل للمعلوم في الخارج لا مطلقا الثاني ان يقال المتبوع يجب ان يتقدم التابع باحد انواع التقدم الخمسة وههنا لا يتقدم بالشرف ولا بالوضع لانها غير معقولين فيبقى ان يكون التقدم هنا بالذات او بالعلية او بالزمان وعلى هذه التقادير الثلاثة يمتنع الحكم بتاخر المتبوع عن التابع في الزمان ولا شك ان علم الله تعالى الازلي والعلوم السابقة على الصور الموجودة في الخارج متقدمة بالزمان والمتاخر عن غيره بالزمان يمتنع ان يكون متقدما عليه بنوع ما من انواع التقدمات بالاعتبار الذي كان به متاخرا عنه والجواب عنه ما تقدم ايضا **المسئلة الخامسة عشر**

في توقف العلم على الاستعداد **قال** ولا بد فيه من الاستعداد اما الضروريات فبالحواس واما الكسبية فبالاول **اقول** قد بينا ان العلم اما ضروري واما كسبي وكلاهما حصل بعد عدمه اذا لفظة البشرية خلقت اولاعاريتها عن المعلوم ثم يحصل لها العلم بقسميه فلا بد من استعداد سابق مغاير للنفس وفاعل للعلم فالضروري فاعله هو الله تعالى اذا القابل لا يخرج المقبول من القوة الى الفعل بذاته والا ليرى نفيك منه وللقبول درجات مختلفة في القرب البعد وانما يستعد النفس للقبول على التدرج فينتقل من اقصى مراتب البعد الى ادناها قليلا قليلا لاجل المعدات التي هي الاحساس بالحواس على اختلافها والتمرن عليها وتكرارها مرة بعد اخرى فيتم الاستعداد الا فاضتر العلوم البديهية الكلية من التصورات والتصدقات بين كليات تلك المحسوسات

وفي الاصطلاح يفارق الادراك مفارقة الجنس النوع وباصطلاح اخر مفارقة النوعين وتعلقه على التمام

بالعلة يستلزم
تعلقه كذلك
بالمعلول
ومراتبة ثلثة
وذو السبب
انما يعلم به
كلياً

واما النظرية فانها مستفادة من النفس ومن الله تعالى على اختلاف آراء لكن بواسطة الاستعداد بالعلوم البديهية اما في التصورات فبالحد والرسم واما في التصديقات فبالقاسيات المستندة الى المقدمات الضرورية **المسئلة السابعة عشر** في المناسبة بين العلم والادراك

قال وفي الاصطلاح يفارق الادراك مفارقة الجنس النوع وباصطلاح اخر مفارقة النوعين **اقول** اعلم ان العلم يطلق على الادراك للامور الكلية كاللون والطعم مطلقا ويطلق الادراك على المحصور عند المدرك مطلقا فيكون شاملا للعلم والادراك الجزئي اعني المدرك بالجنس هكذا اللون وهذا الطعم ولا يطلق العلم على هذا النوع من الادراك ولذلك لا يصفون الحيوانا العجم بالعلم وان وصفوها بالادراك فيكون الفرق بين العلم والادراك مطلقا على هذا الاصطلاح فرق ما بين النوع والجنس النوع هو العلم والجنس هو الادراك وقد يدرك الادراك باصطلاح اخر على الاحساس لا غير فيكون الفرق بين العلم هو الفرق ما بين النوعين الداخليين تحت الجنس هو الادراك مطلقا **المسئلة الثامنة عشر** في ان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول **قال** وتعلقه على التمام بالعلة يستلزم تعلقه كذلك بالمعلول **اقول** العلم بالعلة يقع باعتبارات ثلثة الاولى العلم بما هيته العلة من حيث هي ذات وحقيقة لا باعتبارا اخر وهذا لا يستلزم العلم بالمعلول لا على التمام ولا على النقصان الثاني العلم بها من حيث هي مستلزما لذات اخرى وهو علم ناقص بالعلة فيستلزم علما ناقصا بالمعلول من حيث انه لازم للعلة لا من حيث ماهية الثالث العلم بذاتها وما هيته ولو ازمها وملزوماها وعوارضها ومعرضها وما لها في ذاتها وما لها بالقياس الى الغير وهذا هو العلم التام بالعلة وهو يستلزم العلم التام بالمعلول فان ماهية المعلول وحقيقته لا ذمة لما هيته العلة وقد فرض تعلق العلم بها من حيث ذاتها ولو ازمها **المسئلة التاسعة عشر** في مراتب العلم **قال** ومراتبه ثلثة

اقول ذكر الشيخ ابو علي ان للتفعل ثلث مراتب الاولى ان يكون بالقوة المحضه وهو عند الثقيل عما من شأنه ذلك الثانية ان يكون بالفعل التام كما اذا علم الشيء علما تفصيديا الثالثة العلم بالشيء اجمالا كمن يعلم مسئلة ثم غفل عنها ثم سئل عنها فانه يحضر الجواب عنها في ذهنه وليس ذلك بالقوة المحضه لانه في الوقت عالم باقتداره على الجواب وهو يتضمن علمه بذلك الجواب وليس علما بها على جهة التفصيل وهو **المسئلة العاشرة عشر** في كيفية العلم بذى السبب **قال** وذو السبب انما يعلم به كلياً **اقول** اعلم ان الشيء اذا كان ذا سبب فانه انما يعلم بسببه

جنس الملكات العلم
اعني اجزاء التفصيل
فيها

والعقل غريزة يلزمها العلم بالضروريات عند سلامة الالات ويطلق على غيرم بالاشترك

لانه بدون السبب ممكن وانما يجب بسببه فاذا نظر اليه من حيث هو هو لم يحكم العقل بوقوعه ولا بعبده
وانما يحكم باحدهما اذا اعتقل وجود السبب وعدمه فذا السبب انما يحكم بوجوده او عدمه بالنظر الى
سببه اذا ثبت هذا فان ذا السبب انما يعلم كلياً لان كونه صادراً عن الشيء يقيده له بامر كلي ايضاً
وتقيده الكلي بالكل لا يقتضي الجزئية وتحقيق هذا انك اذا عقلت كسوفاً شخصياً من جهة سببه
وصفاته الكلية التي يكون كل واحد منهما نوعاً مجموعاً في شخصه كان العلم به كلياً والكسوف
ان كان شخصياً فانه عند ذلك يصير كلياً ويكون نوعاً مجموعاً في الشخص والنوع المجموع في شخص
له معلول كلي لا يتغير وما يستند اليه من صفاته واحواله يكون مدركاً بالعقل فلا يتغير
فانه كلما حصلت علل الشخص وأسبابه وجب حصول ذلك الجزئي فيقال ان هذا الشخص أسبابه
كذا وكلما حصلت هذه الاسباب كان هذا الشخص او مثله فيكون كلياً بعلة المسئلة

العشرون في تفسير العقل قال والعقل غريزة يلزمها العلم بالضروريات عند
سلامة الالات **اقول** هنال هو المحقق في تفسير العقل وقد فسره قوم بانه العلم بوجوب الواجبات
واستحالة المستحيلات لا متناع انفكاك احدهما عن الاخر وهو ضعيف لعدم الملازمة بين التلازم

والاتحاد قال ويطلق على غيرم بالاشترك **اقول** لفظة العقل مشتركة بين قوى النفس
الانسانية وبين الموجود المجرد في ذاته وفعله معا ويندرج تحته عند الاوائل عقول عشرة سبق
البحث فيها اما القوى النفسانية فيقال عقل على وعقل على اما العلى فاول مراتب الحيوانية
وهو الذي من شأنه الاستعداد المحض من غير حصول علم ضروري او كسبي وثانيها العقل بالملكة
وهو الذي استعداد حصول العلوم الضرورية لا دراك النظريات وصار له بتلك الاليات
ملكة الانتقال الى النظريات واعلى درجات هذه المرتبة ما يسمى القوة القدسية وادناها
مرتبة البليد الذي تثبت افكاره دون حصوله مطابقة وبين هاتين الدرجتين درجات
متفاوتة في القرب البعد بحسب شدة الاستعداد وضعفه وثالثها العقل بالفعل وهو
ان يكون النفس بحيث متى شاءت استحضرت العلوم النظرية المكتسبة من العلوم الضرورية
لاعلى انها بالفعل موجودة ورابعها العقل المستفاد وهو حصول تلك النظريات بالفعل وهو
اخر درجات كمال النفس في هذه القوة اما العلى فيطلق على القوة التي باعتبارها يحصل التميز
بين الامور الحسنة والقيحة وعلى المقدمات التي يستنبط بها الامور الحسنة والقيحة وعلى فعل
الامور الحسنة والقيحة المسئلة **الحادية والعشرون في الاعتقاد والظن وغيرها**

في الاعتقاد والظن وغيرها

والاعتقاد يقال لاحد قسميه فيتعاكسان في العموم والخصوص ويقع فيه التضاد بخلاف العلم والسموهو

ملكة العلم
وقد يفرق
بين وبين
النسب والشك
تردد الذهن
بين الطرفين
وقد يصح تعلو
كل من العلم
والاعتقاد
بنفسه بالآخر
فيتفاير الاعتبار
لا الصور

قال والاعتقاد يقال لاحد قسميه **اقول** الاعتقاد من الامور الضرورية لكن اختلفوا
في انه هل هو من قبيل العلوم ارجس مغاير لها فقال جماعة بالاول وذهب بواهل هذا
الى الثاني وابطل ابو علي الجبائي باثبه لو كان كذلك لكان اما مثالا للعلم وهو المظن او ضد افلا يجتمعان
مع انهما قد يجتمعان او مخالفا فلا ينتفيان بالضد الواحد والتحقيق هنا ان نقول ان الاعتقاد
احد قسمي العلم وذلك لا نأقدينا ان العلم يقال على التصور وعلى التصديق كانه جنس لهما
والاعتقاد هو التصديق وهو قسم احد قسمي العلم **قال** فيتعاكسان في العموم والخصوص
اقول هذا نتيجة ماضى الذى يفهم منه ان الاعتقاد وقد ظهر انه احد قسمي العلم فهو
اخص منه بهذا الاعتبار لان العلم شامل للتصور والتصديق الذى هو الاعتقاد باعتبار اخر
اعم من العلم لانه شامل للظن والجهل المركب واعتقاد المقلد فهذا ما ظهر لنا من قوله فيتعاكسان
اي الاعتقاد والعلم في العموم والخصوص واعلم ان لنا في هذا الكلام على هذا التفسير نظرا وذلك
لان الاعتقاد انما يكون قسما من العلم لو اخذ العلم التصديق بالاعتبار الاعم الشامل للعلم
يعنى اليقين والظن والجهل المركب واعتقاد المقلد وح لا يتم التناكس لان الاعتقاد لا يكون اعم
من العلم بهذا الاعتبار فالواجب ان يراى باعتبار اصطلاحين او ما يؤدى معناه **قال** ويقع
فيه التضاد بخلاف العلم **اقول** اعلم ان الاعتقاد منه ما هو متماثل ومنه ما هو مختلف و
المختلف على قسمين متضاد وغير متضاد وهذا ظاهر لكن وجه التضاد عندنا في على الجبائي تعلقه
بالضدين فحكم بتضاد اعتقادي الضدين وقال به ابو هاشم او لا ثم حكم بان تضاده انما هو
لتعلقه بالاجابات السلبية غير اما العلم فلا يقع فيه تضاد لوجود المطابقة فيه **قال** والسموهو
عدم ملكة العلم وقد يفرق بينه وبين النسيان **اقول** هذا هو المشهور عند الاوائل و
المتكلمين وذهب الجبائيان الى ان السموهو معنى يضاد العلم وقد فرق الاوائل بينه وبين النسيان
فقالوا ان السموهو والصوره عن المدرك خاصه دون الحافظ والنسيان زوالها عنهما معا **قال**
والشك تردد الذهن بين الطرفين **اقول** الشك هو سلب الاعتقاد وتردد الذهن بين
طرفي النقيض على التساوي وليس معنى قائما بالنفس وهو مذهب الاوائل وابي هاشم وقال ابو علي
انه معنى يضاد العلم واختاره البلخي ليجدده بعد ان لم يكن وهو خطأ لعدم اتحاد المتعلق الذي
هو شرط في تضاد المتعلقات **قال** وقد يصح تعلو كل من العلم والاعتقاد بنفسه وبالآخر
فيتفاير الاعتبار لا الصور **اقول** اعلم ان العلم والاعتقاد من قبيل النسب والاضافات

والجمل بمعنى يقابلهما و باخر قسم لاحدهما والظن ترجيح احدا الطرفين وهو غير اعتقاد الرجحان ويقبل

الشدة و
الضعف و
طرفاه علم وجمل
وكسبي العلم
يحصل بالنظر
مع سلامة
جوئية ضرورية

يصح تعلقهما بجميع الاشياء حتى بانفسهما فيصح تعلق الاعتقاد بالاعتقاد والعلم وكذا العلم يتعلق بنفسه
وبالاعتقاد اذا عرفت هذا فاذا تعلق العلم بنفسه وجب تعدد الاعتبار اذا العلم كان التتظير
وباعتبار تعلق العلم به يصير شيئا منظورا فيه وكون الشيء معلوما مغايرا للاعتبار كونه علما فلا
من تغاير الاعتبار اما الصور فلا والا لزم وجود صور لا يتناهي بالنسبة الى معلوم واحد لان العلم
بالشيء لا ينقل عن العلم بالعلم بذلك الشيء عند اعتبار الاعتبارين واعلم ان العلم بالعلم علم
بكيفية وهيئة العالم يقتضي النسبة الى معلوم ذلك العلم وليس علما بالمعلوم كما ذهب اليه
الجبائيان **قال** والجمل بمعنى يقابلهما و باخر قسم لاحدهما **اقول** اعلم ان الجمل يقال
على معنيين بسيط ومركب فالبسيط هو عدم العلم عما من شأنه ان يكون عالما وبهذا المعنى يقابل
العلم والاعتقاد مقابلة العدم والمملكة والمركب هو اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه
وهو قسم للاعتقاد اذا الاعتقاد جنس للجمل وغيره وسمى الاول بسيطا نظرا الى عدم تركبه
والثاني مركبا لتركبه من اعتقاد وعدم مطابقة **قال** والظن ترجيح احدا الطرفين وهو غير
اعتقاد الرجحان **اقول** الظن ترجيح احدا الطرفين اعني طرفا الوجود وطرف العدم ترجيحا
غير مانع من النقيض ولا بد من هذا القيد ليخرج الاعتقاد المجازم واعلم ان رجحان الاعتقاد مغاير
لاعتقاد الرجحان لان الاول ظن لا غير والثاني قد يكون علما **قال** ويقبل الشدة والضعف
وطرفاه علم وجمل **اقول** لما كان الظن عبارة عن ترجيح الاعتقاد من غير منع للنقيض و
كان للترجيح مراتب داخلية بين طرفي شدة في الغاية وضعف في الغاية كان قابلا للشدة و
الضعف وطرفاه العلم الذي لا مرتبة بعده للرجحان والجمل البسيط الذي لا ترجح معه البتة
اعني الشكل المحض **المسئلة الثانية والعشرون** في النظر واحكامه **قال**
وكسبي العلم يحصل بالنظر مع سلامة جوئية ضرورة **اقول** قد بينا ان العلم ضروري
لا يقتصر الى طلب كسب نظري يقتصر اليه فالثاني هو المكتسب بالنظر وهو ترتيب مؤهنية
للتوصل الى امر مجهول فالترتيب جنس بعيد لانه كما يقع في الامور الذهنية كذلك يقع في الاشياء
الخارجية فالمقتد بالامور الذهنية يخرج الاخر عنه ثم الترتيب الخاص قد يراى لا يستحق ما ليس
بما حصل وقد لا يكون كذلك فالثاني ليس بنظر وهذا الحد قد اشتمل على العلل الاربعة
للنظر اعني المادة والصورة والغاية وفيه اشارة الى الفاعل وهذه الامور قد يكون تصورات
هي اما حدود او رسوم ليستفاد منها العلم بمفرد وقد تكون تصديقات يكتسب بها تصديق

ومع فساد احدها قد يحصل ضده وحصول العلم عن الصحيح واجب

واعلم ان النظر لما كان مركبا اشتمل بالضرورة على جزء مادي وجزء صوري فالمادي هو المقدّمات
والصوري هو الترتيب بينها فاذا سلم هذا ان الجحزان بان كان الحمل والوضع والربط والجهة على
ما ينبغي وكان الترتيب على ما ينبغي حصل العلم بالمط بالضرورة هذا في التصديقات وكذا في
التصورات فانه اذا كان الحد مشتملا على جنس قريب فصل اخير وقدّم الجنس على الفصل حصل
تصور للحد ودقّطاً واليه اشار المط بقوله مع سلامة جزئيه يعني جزء المادي والجزء الصوري
واعلم ان الناس اختلفوا هنا فقال من لا يريد تحصيل له ان النظر لا يفيد العلم لان العلم
بافادته للعلم ان كان ضروريا لزم اشتراك العقلاء فيه وان كان نظريا تسلسل ولان النظر
اذا استلزم العلم لم يختلف للناس في ادائهم لاشتراكهم في العلوم الضرورية التي هي مبادي للنظرية
وذهب المحققون الى انه يفيد العلم بالضرورة فانما متى اعتقدنا ان العالم ممكن وكل ممكن محدث
يتحصل لنا العلم بالضرورة بان العالم محدث فخرج الجواب عن الشبهة الاولى بقوله ضرورة
ولا يجب اشتراك العقلاء في الضروريات فان كثيرا من الضروريات يتشكك فيها بعض
الناس ما الخفاء في التصورات وغير ذلك وخرج الجواب عن الشبهة الثانية بقوله مع سلامة
جزئيه وذلك لان اختلاف الناس في الاعتقاد انما كان بسبب تركهم الترتيب الصحيح غفلتهم
عن شرايط الحمل وغير ذلك من اسباب الغلط اما في الجزء المادي والصوري فاذا سلمنا حصول
المط لكل من حصل له سلامة الجحزين **قال** ومع فساد احدها قد يحصل ضده
اقول النظر اذا فسد اما من جهة المادة او من جهة الصورة لم يحصل العلم وقد يحصل ضده
اعني الجهل وقد لا يحصل والضابط في ذلك ان نقول ان كان الفساد من جهة الصورة لم يلزم
النتيجة الباطلة وان كان من جهة المادة لا غير كان القياس منتجا وان كانت الصغرى في
الشكل الاول صادقة والكبرى كاذبة في كل واحد كانت النتيجة كاذبة قطعاً والّا جاز ان
يكون صادقة وان يكون كاذبة وبهذا التحقيق ظهر بطلان ما يقال من ان النظر الفاسد
لا يستلزم الجهل والا لكان الحق اذا نظر في شبهة المبطل افادة الجهل وليس كذلك ومع انه
معارض بالنظر الصحيح فان شرط الاعتقاد خفية المقدمات في الصحيح ايضا شرطناه فخرج في
الفاسد ايضا **قال** وحصول العلم عن الصحيح واجب **اقول** اختلف الناس هنا
في المعترلة على ان النظر مولد للعلم وسبب له والاشاعة قالوا ان الله تعالى اجري عاونه
بخلق العلم النظر عقيب النظر وليس النظر موجبا ولا سببا للعلم واستدلوا على ذلك بان

ولا حاجة الى المعلم نعم لا بد من الجزء الصوري وشرط عدم الغاية وضدها وحضورها

العلم الحادث امر ممكن والله تعالى قادر على كل الممكنات فاعمل لها على ما ياتي في خلق الاعمال فيكون العالم من فعله والمعتزلة لما ابطالوا القول باستناد الافعال الحيوانية الى الله تعالى بطل عندهم هذا الاستدلال ولما رادوا العلم يحصل عقيبا للنظر وبحسبه ويدفع عن انتفائه حكوا عليه بانه سبب له كما في سائر الاسباب الحق ان النظر الصحيح يجب عنده حصول العلم ولا يمكن تخلفه عنه فاننا نعلم قطعاً انه حتى حصل لنا اعتقاد المتقدمين فانه يجب حصول نتيجة قالت الاشاعرة التذكرة لا يولد فكذا التظير بالقياس عليه واجواب بالفرق بينهما ما **قال** ولا حاجة الى المعلم **اقول** ذهبنا للملاحظة الى ان النظر غير كاف في حصول المعارف بل لا بد من معونة من المعلم للعقل لتعذر العلم باظهار الاشياء واقربها من دون مرشد واطبق العقلاء على خلافه لانه متى حصلت المقدمات لنا على الترتيب لمخصوص حصل لنا الجزم بالنتيجة سواء كان هناك معلم او لا وصعوبة تحصيل المعرفة باظهار الاشياء لا يدل على امتناعها مطلقاً من دون العلم وقد ارحم المعتزلة والاشاعرة الدور والتسلسل لتوقف العلم بصدق على العلم بتصدق الله تعالى اياه بواسطة المعرفة فلو توقفت المعرفة بالله تعالى عليه دار ولا نحتاج كل عارف الى معلم لستلزم حاجة المعلم الى اخر ويتسلسل وهذه الالزامان ضعيفان لان الدور لا يزم على تقدير استقلال المعلم بتحصيل المعارف وليس كذلك بل هو مرشد الى استنباط الاحكام من الادلة التي من جملتها ما يدل على صدق من المقدمات والتسلسل يلزم لو وجب مساوات عقل المعلم لعقولنا اما على تقدير الزيادة فلا **قال** نعم لا بد من الجزء الصوري **اقول** يشير بذلك الى ترتيب المقدمات فانه لا بد مع حضور المتقدمين في الذهن من ترتيب حاصل بينهما ليحصل العلم بالنتيجة وهو الجزء الصوري للنظر اذ لو لا الترتيب لحصلت العلو الكسبية لجميع العقلاء ولم يقع خلل الاحد في اعتقاده وقيل لا حاجة اليه والا لزم التسلسل واشترط الشيء بنفسه وهو سهو فان التسلسل يلزم لو قلنا بافتقار كل زائد الى ترتيب وليس كذلك بل المفتقر الى الترتيب انما هو الاجزاء المادية خاصة **قال** وشرط عدم الغاية وضدها وحضورها **اقول** الذي فهمناه من هذا الكلام ان شرط النظر عند العلم بالمط الذي هو غاية النظر والا لزم تحصيل الحاصل ويشترط ايضاً عددها اعني الجمل المركب لانه باعتقاده حصول العلم له لا يطلبه فلا يتحقق النظر في طرفه ويشترط ايضاً حضورها يعنى حضور المط الذي هو الغاية اذا الغافل عن الشيء لا يطلبه والنظر

ولو جوب مما يتوقف عليه عقليتان وانتفاء ضد المظ على تقدير بثوته كان التكليف به عقلياً

نوع من الطلب **قال** ولو جوب مما يتوقف عليه عقليتان وانتفاء ضد المظ على تقدير بثوته كان التكليف به عقلياً **أقول** اختلف الناس في وجوب النظر هل هو عقلي أو سمعي فذهب المعتزلة إلى الأول والأشاعرة إلى الثاني وأما المعتزلة فاستدلوا على وجوب النظر عقلاً بأن معرفة الله تعالى واجبة مطلقاً ولا يتم إلا بالنظر وما لا يتم الواجب المطلق إلا به فهو واجب فهنا ثلاث مقدمات أحدهما أن معرفة الله تعالى واجبة مطلقاً واستدلوا على ذلك بوجهين الأول أن معرفة الله تعالى دافعة للخوف المحاصل من الاختلاف وغيره ودفع الخوف واجب عقلاً الثاني أن شكر الله تعالى واجب لأن نعمه على العبد كثيرة والمقدمتان ضروريتان والشكر لا يتم إلا بالمعرفة ضرورة الثانية أن معرفة الله تعالى لا يتم إلا بالنظر ذلك قريب من الضرورة إذ المعرفة ليست ضرورية قطعاً فهي كسببية ولا كاسب سوي النظر إذ التقليد يستند إليه وتصفية الخاطر إن انفكت عن ترتيب المقدمات لم يحصل منها علم بالضرورة الثالثة أن ما لا يتم الواجب المطلق إلا به فهو واجب والألّا لخرج الواجب المطلق عن كونه واجباً أو لزم تكليف ما لا يطاق لأن الشرط إذا لم يكن واجباً جاز تركه في أمثاله ان يجب على المكلف المشروط أولاً والثاني يلزم منه خروجه عن كونه واجباً مطلقاً والأول يلزم منه تكليف ما لا يطاق إذ وجوب المشروط حال عدم الشرط إيجاب لغير المقدور وهو محال فثبت أن وجوب النظر عقلي ولا يجب سمعاً خاصة والألّا لم يجب التآلي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية أن النظر إذا لم يجب إلا بالسمع لزم إفحامه لا بدياً لأن النبي إذا جاء إلى المكلف أمره باتباعه لم يجب على المكلف الامثال حتى يعلم صدقه ولا يعلم صدقه إلا بالنظر فإذا امتنع المكلف من النظر حتى يعرف وجوبه عليه لم يجز استناد الوجوب إلى النبي لعدم العلم بصدق قوله ولا وجوب عقلي فينتفي الوجوب على تقدير الوجوب السمعي إذا عرفت هذا فنقول قوله ولو جوب مما يتوقف عليه عقلياً أشأ بلفظه ما إلى المعرفة والعقليتين أشار به إلى وجوب لشكره وجوب دفع الخوف عن النفس وقوله وانتفاء ضد المظ على تقدير بثوته يشير به إلى انتفاء الوجوب السمعي الذي هو ضد المطلوب لأن المطلوب هو الوجوب لعقلي وضد الوجوب السمعي قوله على تقدير بثوته يعني لو فرض الوجوب سمعياً لم يكن واجباً فهذا ما فهمناه من كلامه في هذا الموضوع وأما الأشعرية فقد احتجوا بوجهين الأول قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفى التعذيب بدون البعثة فلا يكون النظر واجباً قبلها الثاني لو وجب النظر لوجب ما لفائدة عاجلة والواقع مقابليها وإجالة وحصولها ممكن بدون النظر فتوسط النظر عبث وكذا لا يمكن لفائدة ثم قالوا ما الزمتونا به من الإلزام على تقدير

وملزوما العلم دليل والظن اشارة وبسائط عقلية ومركبة لا استحالة الدور وقد يفيد اللفظي القطع

ويجبتا ويله
عند التعارض

الوجوب السمي لا زملكم على تقدير الوجوب العقلي لان وجوب النظر وان كان عقليا الا انه كسبي
فالمكلف اذا جاءه النبي وامره بالتباعد كان له ان يمتنع حتى يعرف صدقه ولا يعرفه الا بالنظر
والنظر لا يجب عليه بالضرورة بل بالنظر فقبل النظر لا يعرف وجوبه فله ان يقول لا انظر حتى اعرف وجوب
النظر وذلك ليس لازما الا فحار ايضا والجواب عن الاول التخصيص وهو حمل نفي التعذيب المتوقف
على الرسالة على ترك التكليف السمي ام يؤول الرسول بالعقل جميعا بين الادلة وعن الشاذ ان
الفائدة عاجلة هي ذوالخوف واجلة هي نيل الثواب بالمعرفة الذي لا يمكن الابتداء في الحكمة وعن
الثالث ان وجوب النظر وان كان نظريا الا انه فطري القياس فكان الا لزاما يد على الاشاعة
دون المعتزلة **قال** وملزوما العلم دليل والظن اشارة **اقول** لما كان متعلقا النظر
بما يستلزم العلم من الاعتقادات والظن وجبا لبحث عن المتعلق فالمستلزم للعلم يسمى دليلا
والمستلزم للظن يسمى اشارة وقد يقال الدليل على معنى اخر من المذكور وهو الاستدلال
بالمعول عن العلة **قال** وبسائط عقلية ومركبة لا استحالة الدور **اقول** بسائط الدليل يعني بمقدّمات فان
الدليل لما كان مركبا من مقدّمات كانت كل واحدة من تلك المقدّمات جزءا بسيطا بالنسبة الى الدليل
وان كانت مركبة في نفس الامر اذا عرفت هذا فالمقدّمات قد تكون عقلية محضّة وقد تكون مركبة من عقلية
وسمعي ولا يمكن تركبها من سمعيات محضّة والا لزم الدور لان السمي المحض ليس بحجة الا بعد معرفة صدق الرسول
وهذه المقدّمات اذا استفيدت بالسمع دار بل هي عقلية محضّة فاذا ن احدى مقدّمات الثقليات كلها عقلية
والضابط في ذلك ان كل ما يتوقف عليه صدق الرسول لا يجوز اثباته بالنقل وكما يتساوى طرفاه بالنسبة الى
العقل لا يجوز اثباته بالعقل وما عدا هذين يجوز اثباته بها **قال** وقد يفيد اللفظي القطع
اقول قيل ان الدلالة اللفظية لا تفيد اليقين لتوقفها على امور كلها خفية اللغة والنحو والتصرف
وعدا الاشتراك والمجاز والنقل والتخصيص والاضمار والنسخ والتقديم والتأخير والمعارض
العقلي والحق خلاف هذا فان كثيرا من الادلة اللفظية يعلم دلالته على معانيها قطعاً وانتفاء
هذه المفاسد عنها **قال** ويجب تاويله عند التعارض **اقول** اذا تعارض دليلان
نقليان او دليل عقلي ونقلي وجب تاويل النقلي اما مع تعارض النقلين قط لا متناع تناقض
الادلة واما مع تعارض العقل فكذلك ايضا وانما خصصنا النقلي بالتاويل لامتناع العمل
بهما والقائم بالعمل بالنقلي ابطال العقلي لان العقلي اصل للنقلي فلو ابطالنا الاصل لزم
ابطال الفرع ايضا فوجب اعدو الى تاويل النقلي وابقائه الدليل العقلي على مقتضا **قال**

المادة القسرية

خمس والبعيد

اربعة

وهو قياس وقسيما **اقول** الضمير وهو عايد الى الدليل مطلقا واعلم ان الدليل ينقسم الى
ثلاثة اقسام قياس واستقراء وتمثيل والى الاخرين اشار بقوله وقسيما وذلك لان الاستدلال
اقما ان يكون بالعام على الخاص وبالعكس باحدا لمتساويين المندرجين تحت عام شامل لهما
على الاخر فالاول هو اجل فالادلة واشرفها لافادته اليقين وهو المسمى بالقياس اخذ من المجاز
كان القياس يطلب مجازات النتيجة للمقدّمات في العلم والثاني الاستقراء اخذ من قصد القرينة
قرينة فقرينة كان المستقر يتبع الجزئيات والثالث التمثيل **قال** فالقياس اقتراني واستثنائي
اقول القياس اما ان يكون المطم او نقيضه مذكور فيه بالفعل او بالقوة والاول يسمى الاستثنا
والثاني الاقتراني مثال الاول ان كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه انسان ينتج انه حيوان فالنتيجة
مذكورة بالفعل ونقول لكنه ليس بحيوان ينتج انه ليس با انسان فالنقيض مذكور في القياس بالفعل
ومثال الثاني كل انسان حيوان وكل حيوان جسم ينتج كل انسان جسم وهو مذكور في القياس بالقوة
قال فالاول باعتبار الصورة القريبية اربعة والبعيدة اثنان **اقول** الذي فهمناه من
هذا الكلام ان القياس الاقتراني له اعتباران احدهما بحسب مادته اعني مقدّماته والثاني
بحسب صورته اعني الهيئته والترتيب لللاحقين به العارضين لمجموع المقدّمات وهو ما يسمى
باعتباره شكلا وهو بهذا الاعتبار على اربعة اقسام كل قسم سموه شكلا لان الحد الاوسط ان
كان محمولا في الصغرى وموضوعا في الكبرى فهو الشكل الاول كقولنا كل ج ب وكل ب ا وان كان
محمولا فيهما فهو الثاني كقولنا كل ج ب ولا شيء من ا ب وان كان موضوعا فيهما فهو الثالث
كقولنا كل ج ب وكل ج ا وان كان موضوعا في الصغرى ومحمولا في الكبرى فهو الرابع كقولنا كل ج ب
وكل ج ا وهذه اقسامه باعتبار الصورة القريبية واما بالنظر الى المادة فله اعتباران
ايضا احدهما باعتبار صورة كل مقدّمه والثاني باعتبار مادتها فبالاعتبار الاول هو اعتبار
بالنظر الى الصورة البعيدة ينقسم الى قسمين حملي وشرطي فالحملي كما قلناه والشرطي كقولنا كلما
كان ا ب فح د وكلما كان ج د فهو ز ينتج كلما كان ا ب فهو ز ونقول كلما كان ج د فاب وليس
البتة اذا كان ه ز فح د ونقول كلما كان ه ز فح د وكلما كان ا ب فهو ز ونقول كلما
ب فح د وكلما كان ه ز فاب **قال** وباعتبار المادة القريبية خمسة والبعيدة اربعة
اقول مقدّمات القياس هي المادة البعيدة له باعتبار مقدّمه مقدّمه ومجموعها لا باعتبار
صورة خاصته وشكل معين هي المادة القريبية ومقدّمات القياس اربعة مسلمات ومضنونات

والثاني متصل وناجحة امران وكذا غير الحقيقي من المنفصل وفيه ضعف والاخير ان يفيدان الظن وتفاصيل

هذه الاشياء

مذكورة في غير

هذا الفن

والتعقل والتجريد

متلازمان

لاستلزام

انقسام المحل

انقسام الحال

فان تشابها

عرض الوضع

للجبر والتركيب

مما لا يتناه

ولا استلزام

التجريد صحة

المعقولة

المستلزمة

لا مكان للصحة

ومشبهات ونحيلات هذا باعتبار المادة البعيدة واما باعتبار المادة القريبة فاقسما القياس
خمس البرهان والجدل والخطابة والسفسطة والشعر **قال** والثاني متصل وناجحة امران وكذا
غير الحقيقي من المنفصل وفيه ضعف **قول** الثاني هو الاستثناء وهو ضربان الاول ان يكون
مقدمة الشرطية متصلة وينتج منه قسمان احدهما استثناء عين المقدم لعين التالي والثاني
استثناء نقيض التالي لنقيض المقدم والثاني ان يكون منفصلة وهو قسمان ايضا احدهما ان
يكون غير حقيقة والثاني ان يكون حقيقة فغير حقيقة ضربان مانعة الجمع وينتج قسمان منها
استثنائي عين المقدم لنقيض التالي واستثناء عين التالي لنقيض المقدم وما نفعه الخلو و
ينتج قسمان منها ايضا استثناء نقيض المقدم لعين التالي واستثناء نقيض التالي لعين المقدم
واما الحقيقة فانها ينتج اربع نتائج من استثناء عين المقدم لنقيض التالي وبالعكس ومن استثناء
عين التالي لنقيض المقدم وبالعكس **قال** والاخير ان يفيدان الظن وتفاصيل هذه الاشياء
مذكورة في غير هذا الفن **اقول** يريد بالاخيرين الاستقراء والتشليل وهما يفيدان الظن
لا العلم واعلم ان تفاصيل هذه الاشياء وبيان شرايطها المذكور في علم المنطق واما اناسا الكلام
اليه ههنا **قال** والتعقل والتجريد متلازمان لا استلزام انقسام المحل انقسام الحال
فان تشابها عرض الوضع للجبر والتركيب مما لا يتناهى **اقول** هذه المسئلة وما
بعدها من تامة مباحث التعقل وقد ادعى ههنا ان التعقل والتجريد متلازمان ان كل عاقل مجرد
وبالعكس اما الاول فاستدل عليه بعد ما تقدم بان التعقل حال في ذات العاقل فذلك المحل
اما ان ينقسم او لا والثاني هو المراد والاول بطمان انقسام المحل يستدعي انقسام الحال اذ الحال
اما انه يحل بتمامه في جزئي المحل او في احد جزئيه ولا يحل في شيء منه والاول يلزم منه انقسام
ان كان الحال في احد الجزئين غير الحال في الاخر وتعدد الواحدان اتحادا والثاني يفيد المطو والثالث
خلاف الفرض فاذا ثبت ذلك فالبحران اما ان يتشابه او يختلف والاول يستلزم وجود المقدار
لما فرض مجردا والثاني يستلزم وجود ما لا يتناهى من الاجزاء للصورة العقلية وذلك بحسب ما في
المحل من الانقسامات الممكنة **قال** ولا استلزام التجريد صحة المعقولة المستلزمة لا مكان
المصاحبة **اقول** هذا دليل حكم الثاني وهو ان كل مجرد عاقل وتقريره ان كل مجرد فانه
يصح ان يكون معقولا بالضرورة اذ العاقل عن التعقل انما هو المادة لا غير كذا صح ان يكون
معقولا وحده صح ان يكون معقولا مع غيره وهو قطعي فاذا ن كل مجرد فانه يصح ان يقارن غيره

ومنها القدرة ويفارق الطبيعة والمزاج بمقارنته المشعور والمغايرة في التابع ومصححة للفعل بالنسبة وتعلقها

بالطرفين
ويتقدم الفعل
لتكليف الكافر
وللتنافي ولزوم
احد محالين لولا

حجته

فقول هذه الصحة اما ان يتوقف على ثبوت المجردة في العقل والا في الاول محال لان الثبوت في العقل
نوع من المقارنة فيلزم توقفه مكان الشيء على وقوعه وهو بطم بالضرورة والثاني هو المطلوب هذا
الدليل عندي في غاية الضعف لان توقفه مكان مقارنة المجردة المعقول للصورة المعقولة على
ثبوت مقارنة المجردة للعقل لا يقتضي توقفه لا مكان على الوقوع اذا لا مكان هنا عايدا للمقارنة
المعقول للمعقول وهي غير الثبوت عايدا لمقارنة المعقول للعاقل وهي غير فلا يلزم ما ذكر
من المحال **المسألة الثانية والعشرون** في احكام القدرة **قال** ومنها القدرة
وفارق الطبيعة والمزاج بمقارنة الشعور والمغايرة في التابع **اقول** لما فرغ من البحث عن
العلم شرع في البحث عن القدرة و اشار بقوله ومنها اي ومن الكيفيات النفسانية لانها صفة
قائمة بذواتها لا نفس واعلم ان الجسم من حيث هو غير مؤثر والا لتساوت الاجسام في ذلك واما
يؤثر باعتبار صفة قائمة به فالصفة المؤثرة اما ان يؤثر مع الشعور او بدونه وعلى كلا التقديرين اما
ان يتشابه التأثير او يختلف فالاقسام اربعة احدها الصفة المقترنة بالشعور المتقدمة
في التأثير وهي القوة الفلكية الثانية المقترنة بالشعور المختلفة في التأثير وهو القوة الحيوانية
اعني القدرة التي ياتي اليها البحث عن احكامها الثالثة الصفة المؤثرة غير المقترنة بالشعور المتشابهة
في التأثير وهو القوة الطبيعية الرابعة غير المقترنة بالشعور المختلفة في التأثير ويسمى النفس النباتية
اذا عرفت هذا فنقول القدرة مغايرة للطبيعة والمزاج اما الاول فلو جوب اقتراناها بالشعور
بخلاف الطبيعة واما الثاني فلان المزاج كيفية متوسطة بين الحرارة والبرودة فيكون من
جنسهما فيكون تابعة اعني تأثيرهما واما القدرة فلان تأثيرها مضاد لتأثيرهما
والي هذا اشار بقوله والمغايرة في التابع **قال** ومصححة للفعل بالنسبة **اقول** القدرة
صفة يقتضي صحة الفعل من الفاعل لا ايجابه فان القادر هو الذي يصح منه الفعل والترك معاً
فلواقضت لا ايجاب لزوم المح ويعني بقوله بالنسبة اي اعتبار نسبة الفعل الى الفاعل وذلك لان الفعل
صحيح في نفسه لا يجوز ان يكون للقدرة مدخل في صحة الذاتية لان الامكان للممكن واجب ما نسبة الى
الفاعل فجاز ان يكون معللاً هذا هو الذي فهمناه من قوله بالنسبة **قال** وتعلقها بالطرفين
اقول هذا هو المشهور من مذهب الحكماء والمعتزلة وهي ان القدرة متعلقة بالضدين
وقالت الاشاعرة انها تتعلق بطرف واحد وهو خطأ لوقوع الفرق بين القادر والموجب **قال**
ويتقدم الفعل لتكليف الكافر وللتنافي ولزوم احد محالين لولا **اقول** هذا مذهب

ولا يتحد وقوع المقدور مع تعدد القادر ولا استبعاد في تماثلها وتقابل العجز تقابل العدم والملكية

الحكام والمعتزلة وقالت الاشاعرة انها مقارنة للفعل والضرورة قاضية بطلان هذا فان
القاعدة يمكن القيام قطعاً والاشاعرة بنوامق التمسك على اصلهم سيان بطلانه هو ان العرض لا يقع
ثم المعتزلة استدلو على مقالتهم بوجوه ثلثة الاولى ان القدرة لو لم يتقدم الفعل فيج تكليف
الكافر والتالي باطل بالاجماع فالمقدم مثله وبيان الملازمة هو ان التكليف مالا يطاق
فتبيح فلو لم يكن الكافر متمكناً من الابان حال كفره لزم تكليف مالا يطاق الثاني لو لم يكن القدرة
متقدماً على الفعل لزم استغناء الفعل عن القدرة مع فرض الحاجة اليها وهو تناف ظاهر بين
الملازمة ان الحاجة الى القدرة انما هي لخراج الفعل من العدم الى الوجود وحالة الخراج يستغنى
عن القدرة وقبله لا قدرة فلا حاجة اليها مع ان الفعل انما خرج بالقدرة والى هذا اشار المصنف
بقوله ولتناف الثالث لو لم يكن القدرة متقدمة لزماً ما حدثت قدرة الله تعالى او قدم
الفعل والقسمان محالان فالمقدم باطل والى هذا اشار بقوله ولزوم احد محالين لولاه اى لولا
المقدم هذا ما خطر لنا في تفسير هذا الكلام ويمكن ان يكون قوله وللتنافي اشارة الى دليل مغاير
للدليل الثاني الذي ذكرناه وهو ان القدرة لو قارنت الفعل وقد بينا ان القدرة تتعلق بالقدرة
فلزم حصول الضدين معا وهو تناف ويكون قوله ولزوم احد محالين من تناف هذا الكلام وهو ان
نقول لو كانت القدرة مقارنة لزماً اجتماع الضدين للقدرة عليهما وهو تناف فيلزم احد
محالين اما اجتماعهما مع تضادهما وتنافيها او ايجاب احد هما فتقدم على الاخر مع فرض المقارنة
قال ولا يتحد وقوع المقدور مع تعدد القادر **اقول** لا يمكن وقوع مقدور واحد
بقادرين وهو ما قد اختلف فيه والدليل عليه انه لو وقع بهما لزم استغناءه بكل واحد منهما
عن كل واحد منهما حال حاجته اليه وهو باطل بالضرورة ويمكن تعلق القادرين بمقدور واحد
بان يكون ذلك الشيء مقدوراً لكل واحد منهما وان لم يقع الا باحدهما ولهذا قال ولا يتحد وقوع
المقدور ولم يقبل ولا يتحد المقدور **قال** ولا استبعاد في تماثلها **اقول** ذهب قوم
من المعتزلة الى ان القدرة مختلفة وبنوه على اصل لهم وهو انه لا يجتمع قدرتان على مقدور واحد
والا لا يمكن اتصاف ذاتين بهما فيجتمع على المقدور الواحد قادران وهو محال واذ ثبت امتناع
اجتماع قدرتين على مقدور واحد ثبت اختلاف القدرة لان التماثل في المتعلق يستلزم اتحاد
المتعلق ونحن لما جوزنا تعلق القادرين بمقدور واحد دفع هذا الدليل وح جاز وقوع التماثل
فيها كغيرها من الاعراض **قال** وتقابل العجز تقابل العدم والملكية **اقول** العجز عند الاول

ويغايير الخلق لتضاد احكامها والفعل ومنها الالم واللذة وهما نوعان من الادراك تخصصا باضافة

ويختلف

بالقياس و

ليست اللذة

خارجا عن الحال

الطبيعية لا غير

الذات

وقد يستند

الالم الى

التفرق وكل

منها حسى

وعقلى وهو

اقوى

وجمهور المعتزلة انه عدم القدرة عما من شأنه ان يكون قادرا فهو عدم ملكة القدرة وذهب الاشعرية الى انه معنى يضاد القدرة لانه ليس جعل العجز عدمًا للقدرة اولى من العكس وهو خطأ فانه لا يلزم من عدم الاولوية عندهم عدمها في نفس الامر ولا من عدمها في نفس الامر ثبوت العجز معنى **قال** ويغايير الخلق لتضاد احكامها والفعل **اقول** الخلق ملكة نفسانية يصدر بها عن النفس افعال لسهولة من غير سابقة فكر ورؤية وهو مغاير للقدرة لتضاد احكامها لان القدرة تقتضى تساوى نسبتها الى الضدين والخلق ليس كذلك والخلق ايضا يغايير الفعل لانه قد يكون تكلفيا **المسئلة الثالثة والعشرون** في الالم واللذة **قال** ومنها الالم

واللذة وهما نوعان من الادراك تخصصا باضافة ويختلف بالقياس **اقول** من الكيفيات النفسانية الالم واللذة والمرجع بها الى الادراك فهما نوعان منه تخصصا باضافة تختلف بالقياس لان اللذة عبادة عن ادراك الملايم والالم ادراك المنا فيهما نوعان من الادراك تخصص كل واحد منهما باضافة الى الملايمة والمنافرة وهما امران مختلفان بالقياس الى الاشخاص اذ قد يكون الشئ ملايما للشخص ومنافرا للاخر **قال** وليست اللذة خروجا عن الحال الطبيعية

لا غير **اقول** نقل عن محمد بن ذكريا الطيب ان اللذة هي الخروج عن الحالة الطبيعية لانها انما تحصل بانفعال يعرض للحاسة يقتضيه تبدل حال وهو غير جيد فانه اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات ولهذا نلتذ بصورة تشاهد هاهنا من غير سابقة ابصار لها حتى لا يجعل اللذة عبادة عن الاخلاص عن المثلوث **قال** وقد يستند الالم الى التفرق **اقول** الالم سببا

احدهما تفرق الاتصال فان مقطوع اليد يحس بالالم بسبب تفرق اتصالها عن البدن وقد نازع في ذلك بعض المتأخرين بان التفرق عدمى فلا يكون عللة للوجودى وفيه نظر لان التفرق ليس عدميا محضا فجاز التعليل به على ان التفرق انما كان عللة بالعرض فان العللة بالذات انما هي سوء المزاج الثاني سوء المزاج المختلف لان الحى يوجب الالم ولا تفرق هناك وانما قلنا المختلف لان سوء المزاج المتفق لا يقتضى التالم **قال** وكل منهما حسى وعقلى وهو اقوى

اقول يريد قسمة الالم واللذة بالنسبة الى الحس والعقل وذلك لان جماعة انكروا العقلية منها واخو خلاقه فاننا نلتذ بالمعروف وهي لذات عقلية لا تعلق للحس بها ونسألهم يفقدونها بل هذه اللذة اقوى من اللذة الحسية فهذا ما نترك اللذة الحسية لاجل اللذة الوهمية لا العقلية فكيف العقلية وايضا فان الحس انما يدرك ظواهر الاجسام ولا تعلق له بالامور

ومنها الارادة والكراهة وهما نوعان من العلم واحد هما لازم مع التقابل ويتغايرا اعتبارهما بالنسبة

الى الفاعل وغيره وقد

جملة من

يتعلقان بذاتيهما بخلاف الشهوة والنفرة هذا الكيفيات يقتصر الى الحيوة وهي صفة يقتضي الحس والحركة مشروطة باعتدال المزاج

الكليّة والعقل يدرك باطن الشئ ويميز بين الذاتيات والعوارض ويفرق بين الجنس والفصل فيكون ادراكه تم فتكون اللذة فيه اقوى **المسئلة الرابعة عشر** في الارادة والكراهة **قال** ومنها الارادة والكراهة وهما نوعان من العلم **اقول** من الكيفيات النفسانية الارادة والكراهة وهما نوعان من العلم بالمعنى الاعم وذلك لان الارادة عبارة عن علم الحس او اعتقاده او ظنه بما في الفعل من المصلحة والكراهة علمه او ظنه او اعتقاده بما فيه من المفسدة هذا مذهب جماعة وقال اخرون ان الارادة والكراهة زائدتان على هذا مترتبة عليه لا نأخذ من انفسنا ميلا الى الشئ او عنده مترتبة على هذا العلم وهو يفارق الشهوة فان المريض يريد شرب الدواء ولا يشتهي **قال** واحد هما لازم مع التقابل **اقول** الذي فهمناه من هذه الكلام امران احدهما ان ارادة الشئ يستلزم كراهة ضده فالكراهة للضد احدهما يعني احدا الامرين اما الارادة والكراهة لازم الارادة للشئ مع تقابل المتعلقين اعني الشئ والضد وهذا حكم قد اختلف فيه فذهب لاكثر اليه وذهب قوم الى ان ارادة الشئ نفس كراهة الضد وهو غلط من باب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات ويحتمل ان يكون معنى قوله واحد هما لازم مع التقابل ان احدهما لازم للعلم قطعا اذ المعلوم ما ان يشتمل فعله على نوع من المصلحة او على نوع من المفسدة فاحدا الامرين لازم لكن لا يلزم احدهما بعينه للتقابل بينهما بل اللانزاهة **قال** ويتغايرا اعتبارهما بالنسبة الى الفاعل وغيره **اقول** الذي يظهر لنا من هذا الكلام ان الارادة والكراهة يتغايرا اعتبارهما بالنسبة الى الفاعل بالارادة وغيره وذلك لان الارادة ان كانت لنفس فعل الفاعل من نفسه فهي عبارة عن رغبة تقتضي تخصيصه بالايجاد دون غيره مما عداه من الافعال في وقت خاص دون غيره من سائر الاوقات وان كانت لفعل الغير فانها لا يؤخذ بهذا المعنى **قال** وقد يتعلقان بذاتيهما بخلاف الشهوة والنفرة **اقول** الارادة قد يراد والكراهة قد يكره وهذا حكم ظاهر لكن الارادة المتعلقة بالارادة ليست هي الارادة المتعلقة بالفعل لان اختلاف المتعلقا يقتضي تغاير المتعلقات اما الشهوة والنفرة فلا يصح تعلقها بذاتيهما والشهوة لا يشتهر وكذلك النفرة لا ينفرد عنها لان الشهوة والنفرة انما يتعلقان بالمدرك لا بمعنى انه يجب ان يكون موجودا فقد يتعلق الشهوة والنفرة بالمعدوم وهما غير مدركين **قال** فهذه الكيفيات يقتصر الى الحيوة وهي صفة يقتضي الحس والحركة مشروطة باعتدال المزاج

عندنا فلا بد من البينة ويفتقر الى الروح وتقابل الموت تقابل العدم والمملكة ومن الكيفيات

النفسانية
الصحة والمر
والفرح والغم
والغضب والحزن
والهم والحمل
والحقد

عندنا **اقول** هذه الكيفيات النفسانية التي ذكرها مشروطة بالحياة وهو ظاهر ثم فسّر الحياة
بأنها صفة يقتضي الحس والحركة وزادها ايزاحا بقوله مشروطة باعتدال المزاج ثم قيد
ذلك بقوله عندنا ليخرج عن حيوة واجبا لوجود فانها غير مشروطة باعتدال المزاج ولا يقتضي
الحس والحركة **قال** فلا بد من البينة **اقول** هذه نتيجة ما تقدم من اشتراط
الحياة باعتدال المزاج فان ذلك انما يتحقق مع البينة وهذا ظاهر والا شاعرة انكر ذلك
وجوزوا وجود حيوة في محل غير منقسم بانفراده وهو ظاهر البطلان **قال** ويفتقر الى
الروح **اقول** الحياة يفتر الى الروح وهي اجسام لطيفة متكونة من بخارية الاخلاط سارية
في العروق تنبعث من القلب حاجة الىها ظاهرة **قال** وتقابل الموت تقابل العدم
والمملكة **اقول** الموت هو عدم الحياة عن محل وجدت فيه فهو مقابل للحياة مقابل
العدم والمملكة فذهب بوعلى ايجاب الى انه معنى وجودي تضاد الحياة لقوله تعالى الذي
خلق الموت والحياة والخلق يستدعي الابدان وهو ضعيف لان الخلق هو التقدير وذلك
لا يستدعي كون المقدّر وجوديا **المسئلة الخامسة والعشرون** في باق
الكيفيات النفسانية **قال** ومن الكيفيات النفسانية الصحة والمرض **اقول**
الصحة والمرض من الكيفيات النفسانية عند الشيخ اما الصحة فقد حددها في الشفاء بانها
ملكة في الجسم الحيواني يصدر عنه لاجلها افعاله الطبيعية وغيرها الى المجرى الطبيعي غير
ماوفاة والمرض حالة او ملكة مقابلة لتلك هناك اشكال فان المتضادين يدخلان تحت
جنس واحد فالصحة ان دخلت في الحال والمملكة فكذا المرض لكن اجناس المرض سوء المزاج
وسوء التركيب وتفرقا لا اتصال فسوء المزاج ان كان هو الحرارة الزائدة مثلا فمن الكيفيات
الفعلية لا من الحال والمملكة وان كان هو اتصافا لبدن بها فمن منقولة ان يفعل وسوء
التركيب عبارة عن مقدار او عدد او وضع او شكل او انسداد بجرى يخل بالافعال ولا شيء
من هذه بحال وتفرق الاتصال عدمي لا يدخل تحت مقولة **قال** والفرح والغم **اقول**
الفرح احد الكيفيات النفسانية وكذا الغم والسبب المعنى في الفرع كون حامله الذي هو
الروح على افضل احواله في الكم والكيف الفاعل تخیل الكمال واضداد هذه الاسباب
للغم **قال** والغضب والحزن والهم والحمل والحقد **اقول** هذه ايضا من الاغراض
النفسانية واعلم ان جميع العوارض النفسانية ليست من حركة الروح اما الى داخل او

والمختصة بالكمية اما المتصلة بالاستقامة والاستدارة والانحناء والتغير والتقييد الشكل والحلقة

او المنفصلة
كالزوجية
والفردية
فالمستقيم
اقصر الخطوط
الواصلتين
النقطتين
وكما انه موجود
فكذلك الدائرة
والتضامنتف
عن المستقيم
والمستدير فكذلك
عن عارضيهما

خارج والاؤل ان كانت كثيرة فكما في الفرع او قليلة فكما في الحزن والثاني اما دفعة فكم في
الغضب يسيرا يسيرا فكما في اللذة وقد ينفق ان يتحرك الى جهتين دفعة واحدة اذا كان العارض
يلزمه عارضا كما لهم فانه يوجد معه غضب حزن فيختلف الحركتان وكما يحل الله ينقبض الروح
معه او لا الى الباطن ثم يخطر بالبال انتفاء الضرر فينبسط ثانيا ويعتبر في الحقد غضب ثابت
وعدسه هولة الانتقام وعد صعوبة المسئلة **السابعة والعشرون** في
الكيفيات المختصة بالكميات **قال** والمختصة بالكمية اما المتصلة بالاستقامة والاستدارة
والانحناء والتغير والتقييد الشكل والحلقة او المنفصلة كالزوجية والفردية **اقول**
لما فرغ من البحث عن الكيفيات النفسانية شرع في الكيفيات بالكميات ونعني بها الكيفية
الذي يعرض للكمية او لا وبالذات وللجسم ثانيا وبالعرض اعلم ان الحكم على قسمين متصل
ومنفصل اما المتصلة فقد يعرض له كيف مثل الاستقامة والاستدارة والانحناء
والتغير والتقييد الشكل والحلقة واما المنفصل قد يعرض له ايضا انواع اخر من الكيف
كالزوجية والفردية وغيرها **قال** فالمستقيم اقصر الخطوط الواصلتين
وكما انه موجود فكذلك الدائرة **اقول** رسم ارستيدس الخط المستقيم بانه اقصر خط يصل
بين نقطتين لان كل نقطتين يمكن ان يوصل بينهما بخطوط غير مستقيمة مختلفة في الطول والقصر
وبخط واحد مستقيم هو اقصرها اذا عرفت هذا فنقول الخط المستقيم موجود بالضرورة اما
الدائرة فهي سطح مستوي يحيط به خط واحد داخله نقطة كل الخطوط المستقيمة الخارجة منها الى
المحيط متساوية فقد اختلف الناس في وجودها فالذين اثبتوا ما لا ينقسم من ذواتها وضما
نفوها والباقيون اثبتوها وهو اختيار المطر لان الدائرة المحسوسة موجودة فاذا وصلت بين
المركز والمحسوس منها وبين المحيط بخط ثم نقلنا الى خط الذي عند المحيط الى جزء اخر فان
لم ينطبق عليه فان كان للزيادة جزء الزناه وانما لنقصان جزءا ملانا به وان كان لنقصان
اقل من جزء او للزيادة اقل منه لزم انقسام الجوهرا مكان العمل ايضا **قال** والتضامنتف
عن المستقيم والمستدير فكذلك عن عارضيهما **اقول** انه ربما توهم بعض الناس ان الخط
المستقيم تضاد لخط المستدير للمتنا في بينهما والتحقيق خلاف هذا فان الضدين يجب ان
موضوعهما والموضوع لهما ليس بواحد اذ المستقيم يستحيل ان ينقلب الى المستدير وبالعكس
وايضا فان المستقيم قد يكون ذرا القسبي غير متناهية كثيرة وضد الواحد واحد لا غير واذ

انقضى

والشكل هيئة احاطة حدًا والحدود بالجسم مع انضمام اللون يحصل الخلقة الثالثة المضاف هو حقيقي

ومشهور
ويجب فيه
جسم الشكل
جسم الخلقة
الانعكاس
والتكافؤ
جسم المضاف
جسم نسبي
بالفعل او
بالقوة ويعرض
للموجودات
اجمع وبثوته
ذهني والا
تسلسل ولا
يتنفع تعلق
الاضافة
بذاتها

انتفى التضاد عنهما فكذا عن عارضيهما ويفهم من امر ان احدهما ان التضاد منتف عن الاستقامة
والاستدارة العارضتين للخط المستقيم والمستدير والثاني ان التضاد منتف عن الحركتين
الواقعتين على الخطين المستقيم والمستدير **قال** والشكل هيئة احاطة حدًا والحدود بالجسم
ومع انضمام اللون يحصل الخلقة **اقول** ذكر القدماء ان الشكل ما احاطت به حد واحد
او حدود والتحقيق انه من باب كيف وانه هيئة تعرض للجسم بسبب احاطة الحد الواحد او
الحدود به كالكرية والتربيع وهو مغايرة للوضع بمعنى المعولة واذا اعتبر الشكل واللون معًا
حصلت الخلقة **قال** الثالث المضاف **اقول** لما فرغ من البحث عن الكيف واقسامه
شرع في المضاف وهو المقولة الثالثة من المقولات العشر وهذه المقولة مع ما بعد من المقولة
كلها نسبية وهو قسم مسايل لما تقدم من المقولات وفي هذه القسم مسايل **المسئلة الاولى**
الاولى في اقسامه قال وهو حقيقي ومشهور **اقول** المضاف قد يقال لنفس
الاضافة اعني العارضة للشيء باعتبار قياسه الى غيره كالبوة والبنوة ويقال له المضاف
الحقيقي فانه لذاته يقتضي الاضافة وغيره انما يقتضي الاضافة بواسطة ويقال للذات
التي عرضت لها الاضافة بالفعل كلاب الابن ويسمى المضاف المشهور وقد يقال للذات نفسها
مضاف مشهور باعتبار كونها معرضة للاضافة **المسئلة الثانية** في خواصه
قال ويجب فيه الانعكاس والتكافؤ بالفعل او بالقوة **اقول** هاتان خاصيتان مطلقتان
للمضاف لا يشاركة فيهما غيره احديهما وجوب الانعكاس فانه كما ان الاب لاب الابن فكذا الابن
ابن للاب المراد بالانعكاس الحكم باضافة كل واحد منهما الى صاحب من حيث كان مضافا اليه
كما مثلناه فان لم نراع هذه الحيثية لم يجب لانعكاس كما نقول الاب لاب للانسان الثانية التكافؤ
في الوجود بالفعل او بالقوة والمتقدم صاحب للتأخر **قال** ويعرض للموجودات اجمع
اقول المصلح الحقيقي يعرض لجميع الموجودات كما يقال الواجب تعالى قادر عالم خالق رازق ويقال
لنوع من الجوهر انه اب ابن وغيرهما ويقال للخط طويل وقصير للعدد قليل وكثير ولكيف اسخن
وابرد وللمضاف كالا قرب البعد والابن اعلى واسفل والامتي اقدم واحديث وللوضع اشد انتصابا
وانحناء وللملك اكس اعرج وللفعل قطع واعرج وللانفعال اشد تسخنا وتقسعا **المسئلة**
الثالثة في ان الاضافة ليست ثابتة في الاعميان **قال** وبثوته ذهني والا تسلسل
ولا يتنفع تعلق الاضافة بذاتها **اقول** خلف لعلاء ههنا فذهب قوم الى ان

الاضافة ثابتة في الاعيان لان فوقية السماء ليست عدما محضاً ولا امرأ ذهنياً غير مطابق
 وقال اخرون انها عدمية في الاعيان ثابتة في الازهان وهو اختيار المظن واكثر المحققين
 والدليل على ذلك وجوه ذكرها المصنف احدها ان الاضافة لو كانت ثابتة في الاعيان لزم للشئ
 لان حلولها في المحل اضافاً آخر وحلول ذلك الحول ثابت يستدعي محلاً وحلولاً وذلك يوجب
 التسلسل واجاب الشيخ ابو علي بن سينا عن هذا بان قال يجب ان يرجع في حل هذه الشبهة
 الى حد المضاف المطلق فنقول المضاف هو الذي ماهيته مقولة بالقياس الى غيره فكل شئ
 في الاعيان يكون بحيث ماهيته انما يقال بالقياس الى غيره فذلك الشئ من المضاف لكن في الاعيان
 اشياء كثيرة بهذه الصفة فالمضاف في الاعيان موجود ثم ان كان في المضاف ماهية اخرى فينبغي
 ان تجرد ماله من المعنى المقول بالقياس الى غيره فذلك المعنى هو بالحقيقة المعنى المقول بالقياس
 الى غيرهما هو مقول بالقياس الى غيره بسبب هذا المعنى وهذا المعنى ليس مقولاً بالقياس الى
 غيره بسبب شئ غير نفسه بل هو مضاف لذاته فليس هناك ذات وشئ هو الاضافة بل هناك
 مضاف بذاته لا باضافة اخرى فينتهي من هذا الطريق الاضافات واما كون هذا المعنى المضاف
 بذاته في هذا الموضع فله وجود اخر مثلاً وجود الابوة في الابا مرزايدي على ذات الاب ذلك
 الموجود امر مضافاً فليكن هذا عارضاً من المضاف لزم المضاف وكل واحد منهما مضاف لذاته
 الى ما هو مضاف اليه بل اضافة اخرى فليكون محمولاً مضاف لذاته والكون ابوة مضافة
 لذاته وهذا الكلام على طوله غير مفيد للبطلان التسلسل الذي لزمناه ليس من حيث ان المضاف
 الذي هو من المقولة يكون مضافاً باضافة اخرى حتى يقسم الاشياء الى ما هو مضاف بذاته
 الى ما هو مضاف بغيره بل من حيث ان المضاف الحقيقي كالأبوة يقتضي محلاً يقوم به لخصيته ما حلوا
 في ذلك المحل اضافة لها الى ذلك المحل يستدعي محلاً وحلولاً ويتسلسل الى هذا اشار المصنف بقوله
 ولا ينتفع تعلق الاضافة بذاتها اي تعلق الاضافة بالمضاف اليه لذاتها لا باضافة اخرى
قال ولتقدم وجودها عليه **اقول** هذا وجه ثان دال على ان الاضافة ليست ثابتة
 في الاعيان وتقريره انها لو كانت ثبوتية لشاركت الموجود في الوجود وامتازت عنها بخصوصية فافضل
 وجودها فذلك الخصوصية اضافة سابقة على وجود الاضافة فيلزم تقدم وجود الاضافة على
 وجودها وهو محال لضميمة عليه يرجع الى وجودها ويختل عوده الى المحل ويكون معنى الكلام ان الاضافة
 لو كانت موجودة لزم تقدمها على محلها لان وجود محلها صفة له فانما فيه نوع اضافة

ويلزم عدم التناهي في كل مرتبة من مراتب الاعداد وتكثر صفاته ^{تعد} ويختصر كل مضاف مشهور بمضاف حقيقي فيعرض

له الاختلاف والاتفاق ما باعتبار زائد او لا الرابع الاين وهي النسبة الى المكان

سابق على وجود الاضافة **واعا** الضمير اليه من غير ذكر لفظي لظهوره **قال** ويلزم عدم التناهي في كل مرتبة من مراتب الاعداد **اقول** هذا وجه ثالث وتقريره ان الاضافة لو كانت موجودة في الاعيان لزمان يكون كل مرتبة من مراتب الاعداد مجتمع فيها اضافات وجودية لا تنهاهي لان الاشياء لا اعتبار بالشئ الى الاربعه ويعرض له بذلك الاعتبار اضافة النصفية الى المستتر ويعرض له بحسب اضافة الثلاثية وهكذا الى ما لا يتناهي وهو محال ما اذ لا بدنا من امتناع وجود ما لا يتناهي مطلقا واما ثانيا فلان تلك الاضافات موجودة دفعة واحدة وترتب في الوجود باعتبار تقدم بعض المضافات اليه على بعض فيلزم اجتماع اعداد لا يتناهي دفعة واحدة وهو محال اتفاقا واما ثالثا فلان وجود الاضافات يستلزم وجود المضاف اليه فيلزم وجود ما لا يتناهي من الاعداد دفعة واحدة مع ترتيبها وكل ذلك محال **قال** وتكثر صفاته **اقول** هذا وجه رابع وتقريره ان الاضافات لو كانت وجودية لزم وجود صفات الله تعالى متكثرة لا تنهاهي لان له اضافات لا تنهاهي ذلك محال **المسئلة الرابعة**

جواب قسم

في باقى مباحث الاضافة **قال** ويختصر كل مضاف مشهور بمضاف حقيقي فيعرض له الاختلاف والاتفاق اما باعتبار زائد او لا **اقول** المضاف المشهور كالاب يعرض له مضاف حقيقي كالبوة وكذا الاين يعرض له البتوة وكل مضاف مشهور يعرض له مضاف حقيقي ولا يمكن ان يكون مضاف حقيقي واحد عارضا لمضافين مشهورين لا امتناع فيا عرض واحد محلين واذا كان كل مضاف مشهور يعرض له مضاف حقيقي عرض الاختلاف في المضاف الحقيقي كالبوة والبتوة والاتفاق كالاخوة والجواز ثم ان هذا المضاف الحقيقي يعرض للمضاف المشهور اما باعتبار زائد يحصل فيهما كالعاشق والمعشوق فان في العاشق هيئة مدركة وفي المعشوق هيئة تتعلق بها الادراك فيحصل حينئذ اضافة العشق باعتبار هذا الزائد وقد يكون الزائد في احدهما كالعالم المضاف الى العلوم باعتبار قيام صفة العلم به وقد لا يكون باعتبار زائد كالميا من والميا سر فاهما يتضايفان لاجل صفة زائدة على الاضافة هذا خلافا

جواب قسم اخر

ما فهمناه من هذا الكلام **المسئلة الخامسة** في مقولة الاين **قال** الرابع الاين وهي النسبة الى المكان **اقول** لما فرغ من البحث عن المضاف شرع في البحث عن الاين وهي نسبة الشئ الى مكانه بالحصول فيه وهو حقيقي وهو نسبة شئ الى مكانه الخاص به وغير حقيقي وهو نسبة الى مكان عام كقولنا زيد في الدار وهذه النسبة مغايرة للوجود ولكل واحد من

وانواعه اربعة عند قوم هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فالحركة كمال اول لما هو بالقوة من حيث

هو بالقوة
او حصول
الجسم مكانه
من حركته
بعد اخر
وجودها ضروري
ويتوقف على
المتقابلين
والعلتين
والمنسوب اليه
والمقدار

لجسم والمكان ولا يقبل الشدة والضعف **قال** وانواعه اربعة عند قوم هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق **اقول** انواع الكون عند المتكلمين اربعة الحركة والسكون وهما حالتا الجسم بانفراده باعتبار المكان والاجتماع والافتراق وهما حالتاه باعتبار انضمامه الى الغير من الاجسام **قال** فالحركة كمال اول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة او حصول الجسم في مكانه بعد اخر **اقول** هذان تعريفان للحركة الاول منهما للحكماء والثاني للمتكلمين اما التعريف الاول فاعلم ان الحركة حال حصول الجسم في المكان المتقلع عنه معدومة عند إمكانية له فهي كمال للجسم ثم ان حصوله في المكان الثاني حينئذ معدوم عنه ممكن له فهو كمال ايضا والجسم في تلك الحال بالقوة في المكان الثاني لكن الحركة اسبق الحكماء للحركة كمال اول لما بالقوة اعني الجسم الذي هو بالقوة في المكان الثاني وانما يتدنا بقولنا من حيث هو بالقوة لان الحركة تفارق ساير الكمالات بان جميع الكمالات اذا حصلت خرجت ذوالكمال من القوة الى الفعل وهذا الكمال من حيث انه كمال يستلزم كون ذى الكمال بالقوة واما الثاني فلان المتكلمين قالوا ليست الحركة هي الحصول في المكان الاول لان الجسم لم يتحرك بعد ولا واسطة بين الاول والثاني والا لم يكن ما فرضناه ثانيا بثنان فهي الحصول في المكان الثاني لا غير **قال** وجودها ضروري **اقول** اتفقوا كثيرا على ان الحركة موجودة وادعوا الضرورة في ذلك وخالفهم جماعة من القدماء كزنيون وابتاعه قالوا انها ليست موجودة واستدلوا على ذلك بوجوه احدها ان الحركة لو كانت موجودة لكانت منقسمة فيكون المناقض غير المستقبل او غير منقسمة فيلزم تركبها من الاجزاء التي لا يتجزئ في اللازمان باطلان الثاني ان الحركة ليست هي الحصول في المكان الاول لان الجسم حينئذ لم يتحرك بعد ولا في المكان الثاني لان الحركة انتهت وانقطعت ولا المجموع لا متنازع تحقق جزئيه معاني الوجود فلا يكون موجودا الثالث ان الحركة ليست واحدة فلا يكون موجودا وهذه الاستدلالات في مقابلة الحكم الضروري فلا تكون مسموعة **قال** ويتوقف على المتقابلين والعلتين والمنسوب اليه والمقدار **اقول** وجود الحركة يتوقف على مورستة احدها ما منه الحركة والثاني ما اليه الحركة اعني مبدء الحركة ومنتهىها والظاهر ان مراده بالمتقابلين هذان لان المبدء والمنتهى متقابلان لا يجتمعان في شئ واحد باعتبار واحد الثالث ما به الحركة وهو السبب العلة الفاعلية لوجودها الرابع ما له الحركة اعني الجسم المتحرك وهو العلة القابلية وهذان هما المرادان بقوله

فما منه وما إليه قد يتحدان محلاً وقد يتضادان ذاتاً وعرضاً ولهما اعتباران متقابلان أحدهما بالنظر إلى

ما يقالان
له ولواحد
العدتان
انتفى المعلول
وعمر

والعلتين الخامس ما فيه الحركة اعني المقولة التي ينتقل الجسم فيها من نوع الى نوع والظاهر
ان المراد بقوله والمنسوب اليه اذ المقولة ينبس بالحركة اليها بالقيضية السادس الزمان الذي يقع
فيه الحركة وهو المراد بقوله والمقدار فان الزمان مقدار الحركة **قال** فما منه وما إليه قد يتحدان
محلاً وقد يتضادان ذاتاً وعرضاً **اقول** ما منه وما إليه قد يكون محلهما واحداً لكن لا باعتبار
واحد كالنقطة في الحركة المستديرة فانها بعينها مبدأ الحركة المستديرة ومنتهى لها لكن باعتبار
وقد يتغير محلهما كالحركات المستقيمة ثم قد يتضاد المحل في المتكثرة ما ذاتاً كالحركة من السواد
الى البياض وعرضاً كالحركة من اليمين الى الشمال **قال** ولهما اعتباران متقابلان أحدهما
بالنظر الى ما يقالان له **اقول** الذي فهمناه من هذا الكلام ان لكل واحد منهما منه وما إليه
اعتبارين أحدهما بالقياس الى ما يقال له اعني ذا المبدأ وذا المنتهى والثاني بقياس كل واحد
الى صاحبه فالاول قياس التضايف والثاني قياس التضاد وذلك لان المبدأ لا يضاهي المنتهى
لانفكا كما تصوراً بل يضاهي في المبدأ فان المبدأ مبدأ لذي المبدأ وكذا المنتهى اما اعتبار المبدأ
الى المنتهى فانه مضاد له اذ ليس مضاهياً ولا سلباً ولا ايجاباً ولا عدماً ومملكة فلم يبق الا التضاد
وهذان الاعتباران اعني التضايف والتضاد متقابلان واعلم ان ههنا اشكالا وهو ان يقال
الضدان لا يمرضان لموضوع واحد مجتمعين في المبدأ والمنتهى قد يعرضان للجسم احد والجوآن
ان الضدين قد يجتمعان في جسم واحد اذ لم يكن الجسم موضوعاً قريباً لهما وحال المبدأ والمنتهى
هنا كذلك لان موضوعهما الاطراف في الحركات المستقيمة وتلك متغيرة بقى ان يقال هذا لا يتأتى
في الحركات المستديرة وقد نبهنا على ذلك بقوله قد يتحدان محلاً فيكون وجه الخلاص عدم
اجتماع الوصفين اذ حال وصفه بكونه منتهى ينتفى عنه كونه مبدأ وفيه ما فيه **قال**
لواحدت العلتن انتفى المعلول **اقول** قد بينا انه يريد بالعلتين هنا الفاعلية
اعني المحرك والقابلية اعني المتحرك وادعى تغيرهما على معنى انه لا يجوز ان يكون الشيء محركاً
لنفسه بل انما يتحرك بقوة موجودة اما في كمال طبيعته او خارجة عنه لانه تحرك لذاته لا تنفقت
الحركة اذ بقاء العلة يستلزم بقاء المعلول فاذا فرضنا الجسم لذاته علة للحركة كان علة
لاجزائها فيكون كل جزء منهما باقياً بقاء الجسم لكن بقاء الجزء الاول منها يقتضي ان لا يوجد الثاني
لا متناع اجتماع اجزائها في الوجود فلا يوجد الحركة وقد فرضناها موجودة ههنا والى نفى الحركة
اشار بقوله انتفى المعلول **قال** وعمر **اقول** هذه حجة على ان الفاعل الحركة ليس هو

بجلافا لطبيعة المختلفة المستلزقة في حال ما والمنسوب اليه اربع فان بسايط الجواهر توجد دفعة ومركباتها

تعد بعد
اجزائها المضاف
تابع وكذا
متى والجمدة
دفعة ولا
يعقل حركة في
مقولات الفعل
والانفعال
ففي الكم
باعتبارين
لدخول الماء
القارورة

القابل اعني نفس الجسمية وتقريره ان نقول الاجسام متساوية في الماهية فلو اقتضت لذاتها
الحركة لزعمومها لكل جسم فكان كل جسم متحركا هف ثم ان الجسمية ان اقتضت الحركة الى جهة معينة
لزم حركة كل الاجسام اليها وهو باطل بالضرورة وان كان الى جهة غير معينة انتقلت الحركة واسارا
هذا الدليل بقوله وعم اي عم ما فرضناه معلولا وهو الحركة اما مطلقا او الى جهة معينة على ما
الوجهين فيه قال بجلافا لطبيعة المختلفة المستلزقة في حال ما اقول هذا جواب
عن اشكال يورد على هذين الدليلين وتقريره ان نقول الطبيعة قد يقتضي الحركة ولا يلزم ردوامها
بدوام الطبيعة ولا عمومها بعمومها وتقرير الجواب ان نقول الطبايع مختلفة فجازاقتضاء بعضها
الحركة الى جهة معينة بخلاف غيرها والى هذا اشار بقوله المختلفة وايضا الطبيعة لم يقل انها
مطلقا علة الحركة والا لزم المحال بل انما يقتضيه في حال ما وهو حال خروج الجسم عن مكانه
الطبيعي اما حال بقاء الجسم في مكانه الطبيعي فلا يقتضي الحركة واليه اشار بقوله المستلزقة
في حال ما قال والمنسوب اليه اربع فان بسايط الجواهر توجد دفعة ومركباتها تعد بعد
اجزائها اقول يريد بالمنسوب اليه ما يوجد في الحركة على ما تقدم تفسيره والحركة تقع في اربع
مقولات لا غير الكم والكيف والايين والوضع ولا يقع فيما سوى ذلك اما الجواهر فقسما بسيطة ومركبة
فالبيسط يوحده دفعة فلا يتحقق فيه الحركة والمركب لعدم بعد اجزائه فلا يقع فيه حركة اذا المتحرك
باق حال الحركة والمركب ليس بياق حال الحركة فلا يقع فيه حركة ايضا قال والمضاف تابع
اقول المضاف لا يقع فيه حركة بالذات لانه ابدأ تابع لغيره فان كان متبوعا بل لا للشدة
والضعف قبلها هو والا فلا قال وكذا متى اقول ذكر الشيخ في النجاة ان متى يوجد
للجسم بتوسط الحركة فكيف يكون فيه حركة فان كل حركة في متى فلو كان فيه حركة لكان لمتى متى
اخر وقال في الشفاء يشبه ان يكون حال متى كحال الاضافة في ان الانتقال لا يكون فيه بل يكون
في كم وكيف ويكون الزمان لازما لذلك المتغير فيعرض بسببه فيه التبدل قال والجمدة
دفعة اقول مقولة الملك لا يتحقق فيها حركة لانا قد بينا انها عبارة عن نسبة التملك
فان حصل وقع دفعة والا فلا حصولا فلا يعقل فيه حركة قال ولا يعقل حركة في مقولات الفعل
والانفعال اقول هاتان المقولتان لا يوجد الحركة فيهما لان الانتقال من التبريد الى التسخين ان كان بعد كمال التبريد انها
لم يكن الانتقال من التبريد بل من البرودة اذ التبريد قد عد وانقطع وان كان قبل كماله كان الجسم في حال واحد اعني حال
الحركة متوجها الى كيفيتين متضادتين هف قال ففي الكم باعتبارين لدخول الماء القارورة

المكبوبة عليه ولصدع الالينة عند الغليان وحركة اجزاء المغتذى في جميع الاقطار على التناسب في الكيف

لاستحالة
المحسوسة
مع الجرم بطلان
الكون والبروز
لتكذيب
الحس لهما

المكبوبة عليه ولصدع الالينة عند الغليان **اقول** لما بين ان الحركة يقع في اربع مقولات
وابطل وقوعها في الزايد شرع في تفصيل وقوع الحركة في مقولة مقولة وابتدأ بالكم وذكر ان الحركة
تقع فيه باعتبارين احدهما التخلخل والتكاثف والثاني النمو والذبول ما الاول فالمراد به زيادة
مقدار الجسم ونقصانه من غير ورود اجزاء جسمانية عليه او انفصال اجزاء منه بناء على ان المقدار
الزائد على الجسم ان الجسم بل لا نتقال من نوع منه الى نوع اخر على التدرج واستدل على وقوع الحركة
بهذا الاعتبار بوجهين الاول ان القارورة اذا كتبت على الماء فان كان بعد المص داخلها الماء
والا فلا مع ان الخلا والملا في البابين واحد فليس ذلك الا لان الهواء المحتقن بداخل القارورة
له مقدار طبيعي وبسبب المص يخرج شيء من الهواء فيكتب لباقي لضرورة امتناع الخلا مقدار اكبر
غير طبيعي فاذا كتبت القارورة على الماء داخلها الماء فعاد الهواء الى مقداره الطبيعي لوجود
المستخلف عن الهواء الخارج بالمص الثاني ان الالينة اذا ملئت ماء وشد راسها شدا محكما
وغليت بالنار فانها تنشق وليس ذلك بداخله اجزاء النار لعدم الثقب في الالينة فبقي ان يكون
ذلك لزيادة مقداره ما فيها وعندى في هذين الوجهين نظروا ان افاد الظن **قال** وحركة اجزاء
المغتذى في جميع الاقطار على التناسب **اقول** هذا هو الاعتبار الثاني وهو الحركة في الكم باعتبار
النمو واعلم ان النامي يزداد جسمه بسبب اتصال جسم اخر به وتلك الزيادة ليست مطلقا بل اذا
دخلت اجزاء مزيد عليه وشبهت به وضد هذه الحالة الذبول وقد يشبه هذا بالسمن والفرق
بينهما ان الواقف في النمو قد يسمن كما ان المتزايد في النمو قد يهزل وذلك لان الزيادة اذا حدثت
المنافذ في الاصل ودخلت فيها وشبهت بطبيعة الاصل وانما اجزاء الاصل الى جميع الاقطار
على نسبة واحدة في نوعه فذاك هو النمو والشيخ قد يسمن لان اجزاؤه الاصلية قد جفت وصلبت
فلا يقوى المغتذى على تفريقها والنمو فيها فلا يتحرك الاجزاء الاصلية الى الزيادة فلا يكون
ناميا وان تحرك لحمه الى الزيادة فيكون ذلك في الحقيقة نمو في اللحم لكن المسمى باسم النمو انما حركة
الاعضاء الاصلية **قال** وفي الكيف لاستحالة المحسوسة مع الجرم بطلان الكون والبروز
لتكذيب الحس لهما **اقول** لما فرغ من البحث عن الحركة في الكم شرع في البحث في الكيف
اعني الاستحالة واستدل على ذلك بالحس فانه يقتضي بصيرة الماء البارد حاد على التدرج
وبالعكس وكذا في الالوان وغيرها من الكيفيات المحسوسة واعلم ان الالينة لم يتفق على هذا
فان جماعة من القدماء انكروا الاستحالة وافتروا في الاعتذار عن الحرارة المحسوسة في الماء الى

وفي الاين والوضع ظاهر ويعرض لها وحدة باعتبار وحدة المقدار والمحل والقابل واختلاف المتقابلين والمنسوب

اليه مقتض
للاختلاف

قسمين احدهما ذهب الى ان في الماء اجزاء نارية كما منتر فيه فاذا ورد عليه نار من خارج برزت
تلك الاجزاء وظهرت للحس والثاني ذهب الى ان الاجزاء النارية ترد عليه من خارج ويدخله فحس
منه بالحرارة والقولان باطلان فان الحس يكذبها اما الاول فلان الاجزاء الكامنة يجب الاحتسا
بها عند مداخلة اليد لجميع اجزاء الماء وتفرقها قبل ورود الحرارة عليه لما لم يكن كذلك دل
على بطلان الكون واما الثاني فلاننا شاهد جبلا من كبريت يفرق منه نار صغيرة فتحرق مع
اننا نعلم انه لم يكن في تلك النار الصغيرة من الاجزاء النارية ما يلاقى الجبل يغد عليه حسا
قال وفي الاين والوضع ظاهرا **قول** وقوع الحركة في هاتين المقولتين اعني الاين
الوضع ظاهر لكن الشيخ ادعى انه الذي استخرج وقوع الحركة في الوضع وقد وجد في كلا
ابي نصر الفارابي وقوعها فيه واعلم ان الحركة في الوضع وان استلزمتم حركة الاجزاء في الاين
لكن ذلك باعتبار اخر مغايرة لاعتبار الحركة بجميع في الوضع **قال** ويعرض لها وحدة باعتبار وحدة
المقدار والمحل والقابل **قول** الحركة منها واحدة بالعدد ومنها كثيرة اما الواحدة فهي
الحركة المتصلة من مبدء المسافة الى نهايتها وقد بينا تعلق الحركة بامور ستة والمقتضى لوحد
انما هو ثلثة منها لا غير الاول وحدة الموضوع وهو امر ضروري في وحدة كل عرض لا استحالة قيام
العرض بمحلين واليه اشار بقوله والمحل الثلثة وحدة الزمان وهو كذلك ايضا لا استحالة اعادة
المعدو بعينه واليه اشار بقوله المقدار الثالث وحدة المقولة التي فيها الحركة فان الجسم
الواحد قد يتحرك في الزمان الواحد حركتي كيف واين واليه اشار بقوله والقابل لم يحتمل ان يكون
القابل هو الموضوع والمحل هو المقولة ووحدة المتحرك غير شرط فان المتحرك بقوة مسافة اذا
تحرك باخرى قبل انقطاع فعل الاولى اتحدت بحركة واذا اتحدت الاشياء الثلاثة اتحد ما منه
وما اليه لكن كل واحد منهما غير كاف فان المتحرك من مبدء واحد قد ينتهي الى شيئين المنتهي
الى شيى واحد قد يتحرك من مبدء اين **قال** واختلاف المتقابلين والمنسوب اليه مقتضى للاختلاف
قول اذا اختلف احد الامور الثلاثة اعني ما منه وما اليه وما فيه اختلفت الحركة
بالنوع فان الحركة في الكيف يغاير الحركة في الاين وهذا ظاهر وايضا الصاعدة ضد
الهابطة واراد بالمتقابلين ما منه وما اليه وبالمنسوب اليه ما فيه ولا يشترط اختلاف الموضوع
فان الحجر والنار قد يتحركان حركة واحدة بالوقع ولا الفاعل لان الطبيعية الفسرية قد يصدر عنها
حركة واحدة به ولا الزمان لعدا اختلافه وفي هذا المباحث نظره كونه في كتاب الاسرار

وتضاد الأولين التضاد ولا مدخل للمقابلين الفاعل في الانقسام ويعرض لها كيفية تشتد فيكون الحركة سريعة

قال وتضاد الأولين التضاد **اقول** من الحركات ما هو متضاد وهي الداخلة تحت جنس
اخر كالصاعدة والهابطة فعلة تضادها ليس تضاد المتحرك لا مكان صعود البحر والنار ولا تضاد المتحرك
لصدور الصعود عن الطبع والقسر ولا الزمان لعدم تضاده ولا ما فيه لا اتحاد المسافة فيهما فلم يبق الا
ما منه وما اليه واليه اشار بقوله وتضاد الأولين التضاد اي وتضاد الأولين يقتضي التضاد وعنى
بالأولين ما منه وما اليه ولا يمكن التضاد بالاستقامة والاستدارة لانهما غير متضادين **قال**
ولا مدخل للمقابلين والفاعل في الانقسام **اقول** الحركة تنقسم بانقسام الزمان فان الحركة
في نصف الزمان نصف الحركة في جميعه مع الشاوي في السرعة والبطء وبانقسام المتحرك فانها
عرضه حال فيه والحال في المنقسم يكون لا شك منقسما وبانقسام ما فيه اعنى المسافة فان الحركة المنتصفه
نصف الحركة الى منتهىها ولا مدخل للمقابلين اعنى ما منه وما اليه في الانقسام والفاعل وذلك كله ظاهر
قال ويعرض لها كيفية تشتد فيكون الحركة سريعة وبضعف فيكون بطيئة ولا يختلف
عنهما الماهية **اقول** يعرض للحركة كيفية واحدة يشتد تارة وبضعف اخرى فيكون الحركة
باعتبار شدتها سريعة وباعتبار ضعفها بطيئة وتلك الكيفية هي السرعة والبطء ولا يختلف
ماهية الحركة بهاتين الكيفيتين لوجهين الاول ان هذه الكيفية واحدة وانما يختلف بالقياس
الى غيرها فما هو سريع بالنسبة الى شئ قد يكون بطيئا بالنسبة الى غيره الشئ انما ينقسم الجنس
الواحد من الحركة الى الصاعد والهابط مثلا ونقسمه ايضا الى السريع والبطيء وهاتان قسمتان
ليستامترتين حتى يكون عرض احدهما للجنس بواسطة الاخرى بل يعرضان لذلك الجنس
وقد تبين ان الجنس الواحد لا يعرض له فصلان من غير ترتيب بل الفصل احدهما خاص **قال**
وسبب البطء الممانعة الخارجية والداخلية لا تخلل السكنات والاما الحس بما انصف بالمقابل
اقول اعلم ان المتكلمين ذهبوا الى ان تخلل السكنات بين اجزاء الحركة سبب للاحساس بالبطء
والاويل لما امتنع عندهم وجود جزئ لا يتجزئ في الحركة امتنع استناد البطء الى تخلل السكنات
بل اسندوه الى الموانع الخارجية كالملا في الحركات الطبيعية والى الداخلية كالميلول الطبيعية في
الحركات القسرية لانه لو كان تخلل السكنات سببا للبطء لما احس بما انصف بالمقابل يعني انه
يلزم عدم الاحساس بالحركات المتصف بالسرعة التي هي مقابلة البطء لما تقدروا في مسألة الجزئ
لا يتجزئ **قال** ولا اتصال لذوات الزوايا والاضطاف لوجود زمان بين اني الميلين **اقول**
يريد ان كل حركتين مستقيمتين مختلفتين فان بينهما زمان سكون كما بين الصاعدة والهابطة

ويضعف
فيكون بطيئة
ولا يختلف
عنهما الماهية
وسبب البطء
الممانعة الخارجية
او الداخلية
لا تخلل
السكنات
والاما احس
بما انصف
بالمقابل ولا
اتصال لذوات
الزوايا والاضطاف
لوجود زمان بين
اني الميلين

والسكون حفظ النسب فهو ضد ويقابل الحركتين وفي غير الاين حفظ النوع ويتضاد لتضاد ما فيه
ومن الكون
طبيعي وقسري
وارادي

وعبر عن ذلك بذوات الزوايا وهي الحركة على خطين احدهما متصل بالآخر على غير الاستقامة ولا انقطاع
وهي الحركة الرجعة من المنتهى الى المبدأ وانما وجب لسكون بينهما لان لكل حركة علة يقتضى اتصال
الجسم الى المظم والوصول موجودا فاعلمته كذلك وهذا الان الذي يوجد فيه الميل المقتضى للوصول
ليس هو ان الميل الذي يقتضى المفارقة لا استحالة اجتماع الميولين ولا يتصل الا ان فلان فاصل
هو زمان عد الميل فيكون الجسم ساكنا فيه وهو المظم **قال** والسكون حفظ النسب فهو ضد
اقول اختلف الناس في تحقيق ماهية السكون وانها هل هي وجودية او عدمية فالمتكلمون
على الاول فجعلوه عبارة عن حصول الجسم في حيز واحد اكثر من زمان واحد والحكام على الثاني قالوا انه
عدم الحركة عما مر شأنه ان يتحرك والمظم قول المتكلمين وهو انه وجودي وان تقابله للحركة
تقابل الضدية لا تقابل العد والمملكة وجعلوه عبارة عن حفظ النسب بين الاجسام الثابتة
على حالها **قال** ويقابل الحركتين **اقول** يمكن ان يفهم من هذا الكلام معنيان احدهما
انه اشارة الى الصحيح من الخلاف الواقع بين الاويل من ان المقابل للحركة هو السكون في مبدأ
الحركة لا نهايتها وان السكون مقابل للحركة من مكان السكون واليه والحق هو الاخير لان السكون
ليس عد حركة خاصة والا لكان المتحرك الى جهة ساكنا في غير تلك الجهة بل هو عد كل حركة ممكنة في
ذلك المكان واحتج الاولون بان السكون في النهاية كمال للحركة وكما لا شيء لا يقابل الجواب
ان السكون ليس كمالا للحركة بل للمتحرك الثاني ان السكون ضد يقابل الحركة المستقيمة والمستقيمة
معا وذلك لان لما بين ان السكون عبارة عن حفظ النسب كان حفظ النسب دائما يتم ببقاء
الجسم في مكان على وضعه وجب ان يكون السكون مقابلا للحركة المستقيمة والمستقيمة معا
لانقاء حفظ النسب فيهما **قال** وفي غير الاين حفظ النوع **اقول** لما بين ان السكون
عبارة عن حفظ النسب كان ذلك انما يتحقق في السكون في المكان لكن ليس كل سكون في مكان
فوجب عليه ان يفسر السكون في غير الاين من المقولات فجعله عبارة عن حفظ النوع في
المقولة التي يقع عنده الحركة **قال** ويتضاد لتضاد ما فيه **اقول** قد يعرض في السكون
التضاد كما يعرض في الحركة فان السكون في المكان الاعلى يضاد السكون في المكان الاسفل
فعلة تضاده ليست تضاد الساكن ولا المسكن ولا الزمان كما تقدم في الحركة ولا تعلق له
بما منه وما اليه فوجب ان يكون علة تضاده هو تضاد ما فيه **قال** ومن الكون طبيعي
وقسري وارادي **اقول** الكون يريد به هنا الجنس الشامل للحركة والسكون كما اصطلح

فطبيعي الحركة انما يحصل عند مقارنة امر غير طبيعي ليرد الجسم اليه فيقف فلا يكون دورية وقسرها مستند

الى قوة
مستفادة قابلة
للضعف

عليه المتكلمون وقسمته الى اقسام ثلاثة وذلك لانه عبارة عن حصول الجسم في الحيز وذلك
الحصول قد بينا انه لا يجوز استناده الى ذات الجسم فلا بد من قوة تستند اليه وتلك القوة
اما ان يكون مستفادة من الخارج وهي القسرية اولا وهي الطبيعية ان لم تقارن الشعور والارادة
ان فارقته **قال** فطبيعي الحركة انما يحصل عند مقارنة امر غير طبيعي **اقول** الطبيعية
امر ثابت والحركة غير ثابتة ^{فلا} تستند اليها لذاتها بل لا بد من اقتران الطبيعة بامر غير طبيعي
ويقتصر في الرد اليه الى الانتقال فيكون ذلك الانتقال طبيعيا اما في الاين فكالجسم المرمى الى
فوق واما في الكيف فكالماء المسخن واما في الكثر فكالذليل بالمرض **قال** ليرد الجسم اليه
فيقف **اقول** غاية الحركة الطبيعية انما هي حصول الحالة الملازمة للطبيعة التي فرضنا زوالها
حتى اقتضت الطبيعة الحركة ورد الجسم اليها بعد عدمها عنه لا الهرب عن الحالة غير الطبيعية
فيلعد الاختصاص وهو ممنوع اذ كل طريق غير طبيعي مهروب عنه فيختص بالطبيعي وعلى كل
تقدير فاذا حصلت الحالة الطبيعية وقف الجسم وعدمت الحركة الطبيعية لزوال الشرط
وهو عدم الحالة غير الطبيعية **قال** فلا يكون دورية **اقول** هذا نتيجة ما تقدم فان
الحركة الطبيعية تطلب استرداد الحالة الطبيعية بعد زوالها والحركة الدورية تطلب
بالحركة عن ماهويت عنه فلا يكون طبيعيتها وهوذا واعلم ان الحركة الطبيعية قد بينا انها
انما يصدر عن الطبيعة لا بانفرادها بل بشاركة احوال الغير الطبيعية ولتلك الاحوال
درجات متفاوتة في القرب البعد فاذا حركت الطبيعة الجسم الى نقطة معينة كانت مع
حال خصوصية غير ملائمة فاذا وصل الجسم الى تلك النقطة لم يبق تلك الحالة بل حصلت
حالة اخرى هي الحصول في حد اخر فعلة الحركة الاولى التامة غير علة الحركة الثانية
فلا يقال ان الطبيعة في منتصف المسافة مثلا تهرب عما طلبته بالطبيعة **قال** وقسرها
مستند الى قوة مستفادة قابلة للضعف **اقول** الحركة القسرية اما ان يكون مع ملازمة
المتحرك او مع مفارقة الاول لا اشكال فيه وانما البحث في الثاني فالمشهور ان المتحرك كما
يفيد المقسور حركة كذلك يفيد قوة فاعلة لتلك الحركة قابلة للضعف بسبب الامور الخارجية
والطبيعة المقارنة وكلما ضعف القوة القسرية بسبب المصادمات قويت الطبيعة الى ان
تفني تلك القوة بالكلية وعندك هنا اشكال فان الواحد بالشخص لا تفني حال ضعفه بالقوة القسرية
اذا اعدت عند ضعفها افتقر المتجدد منها الى علة كافتقار الحركة والا قرب هنا ان نبث في

والطبيعي السكون يستند الى الطبيعة مطلقا ويعرض للبساطة ومقابلها للحركة خاصة ولا يعلل الجنس ولا

انواعه بما يقتضى الدور الخامس المتى وهو النسبة الى الزمان او طريقة الحصول فيه والزمان مقدار الحركة من حيث التقدم والتأخر باعتبارها

المتحرك فسر امور ثلثة الحركة القسرية والميل القسري هو القابل للشدة والضعف القوة المستفادة من القاسر وهي باقية لا تشتد ولا تضعف وتحدد الميول ما لم يحصل للهوا الذي يتحرك فيه المتحرك تبديا وتصلب يمنع عن التثود فيه فيبطل القوة القسرية بالكلية قال والطبيعي السكون يستند الى الطبيعة مطلقا **اقول** السكون منه طبيعي كاستقرار الارض في المركز ومنه قسري كالحجر الواقف في الهواء ومنه ارادي كسكون الحيوان واداته في مكان ما والطبيعي من السكون ما يستند الى الطبيعة مطلقا بخلاف الحركة الطبيعية المستندة الى الطبيعة لا مطلقا عند مقارنة امر غير ملائم **قال** ويعرض البساطة ومقابلها للحركة خاصة **اقول** من الحركات ما هو بسيط كحركة الحجر الى الاسفل ومنه ما هو مركب كحركة النملة على الرحي واذا اختلفا في المقصد فان حركة كل واحدة من النملة والرحي وان كانت بسيطة لكن اذا نظر الى حركة النملة الذاتية باعتبار حصولها في محل متحرك بالعرض حصل لها تركيب ثم ان كانت احد الحركتين مساوية للاخرى حدث للنملة ثبات النسبة الى الامور الثابتة وان فضلت احدهما الاخرى حصل لها حركة بقدر فضل احدهما على الاخرى وهذا انما يكون في متحرك يتحرك بالعرض اذ يستحيل تحرك الجسم الواحد بالذات حركتين الى جهة وجهتين **قال** ولا يعلل الجنس ولا انواعه بما يقتضى الدور **اقول** الذي خطر لنا في تفسير هذا الكلام الرد على ابي هاشم حيث قال ان حصول الجسم في المكان معلل بمعنى وان الحركة معللة بمعنى والدليل على بطلانه ان المعنى الذي جعل علة في الحصول انما ان يوجد قبل الحصول ولا فان كان الثاني لزما الدور وان كان الاول فازاقتضيه اندفاع الجسم الى مكان ما فهو الميل وهو ثابت والا لم يكن علة **المسئلة السادسة** في المتى **قال** الخامس المتى وهو النسبة الى الزمان او طرفه بالحصول فيه **اقول** لما فرغ من البحث عن مقولة الاين شرع في البحث عن المتى والمراد بها نسبة الشيء الى الزمان او طرفه بالحصول فيه وهو اما حقيقي وهو الذي لا يفضل عن كون الشيء كالصيام في النهار واما غير حقيقي كالصلوة فيه والفرق بين المتى الحقيقي والاين الحقيقي في النسبة ان المتى الواحد مشترك فيه كثير بخلاف الاين الحقيقي **قال** والزمان مقدار الحركة من حيث التقدم والتأخر المعارضان لها باعتبار اخر **اقول** الحركة يعرض لها نوعان من التقدم والتأخر وتقدم باعتبارها فان الحركة لا بد لها من مسافة يزيد بزيادة تها وينقص بنقصانها ولا بد لها من زمان كذلك ويعرض لاجزائها تقدم وتاخر باعتبار تقدم بعض اجزاء المسافة على بعض فان اجزاء من الحركة

خبر المتى

مجان الزمان مقدار الحركة

وانما يعرض المقولة بالذات للمتغيرات وبالعرض لمعرضها ولا يفتقر وجود معرضها ولا عدمها الى الطرف كالنقطة

وعدمه الزمان
لا على التدرج
وحدوث العالم
يستلزم حدوثه
السادس الوضع
وهو هيبة
تعرض للجسم
باعتبار
نسبتين

الحاصلة في الجزء المتقدم من المسافة متقدم على الحاصل في المتأخر منها وكذلك الحاصل في المتقدم من الزمان متقدم على الحاصل في متأخره لكن الفرق بين تقدم المسافة وتقدم الحركة ان الحركة في المسافة يجمع المتأخرين لاجزاء الحركة ويحصل للحركة تعدد معد بالاعتبارين فالزمان مقدار الحركة وتقدمه من حيث التقدم والتأخر العارض لها باعتبار المسافة لا باعتبار الزمان والا لزم الدور والى هذا اشار بقوله باعتبار اخرى باعتبار اخر مغاير لا اعتبار الزمان قال انما يعرض المقولة بالذات للمتغيرات وبالعرض لمعرضها **اقول** هذه المقولة التي هي المتى انما يعرض بالذات للمتغيرات كالحركات وانما يعرض لغيرها بالعرض وبواسطتها فان ما لا يتغير لا يعرض له هذه النسبة لا باعتبار عرض صفات متغيرة كالأجسام التي يعرض لها الحركات فيلحقها هذه النسبة **قال** ولا يفتقر وجود معرضها ولا عدمها الى **اقول** الذي فهمناه من هذا الكلام ان احدهما ان وجود معرض المتغيرات وعدمه لا يفتقر الى الزمان لانه متأخر عن التغيرات لانه مقدارها وهي متأخرة عن المتغيرات التي هي معرضها فلو افتقر وجود المعرض لعدمه الى الزمان لزم الدور والثاني ان هذه النسبة التي هي المقولة عارضة للنسبين اللذين احدهما الزمان **قال** هذا المعرض لهذه النسبة وجود هذا المعرض وعدمه لا يفتقر الى الزمان والا لزم الدور **قال** والطرف كالنقطة وعدمه في الزمان لا على التدرج **اقول** الطرف يعني به الان فانه طرف الزمان وجوده فرضي على ما اختاره رح من نفى الجواهر المفردة كوجود النقطة في الجسم عدمه في جميع الزمان الذي بعده لا على التدرج وذلك لان عدم الشيء قد يكون في ان كالأجسام وغيرها من الاعراض القارة وقد يكون في زمان وهذا على قسمين الاول ان يكون العدم على التدرج كعدم الحركة والثاني ان يكون لا على التدرج كالاماسته وكعدم الان **قال** وحدوث العالم يستلزم حدوثه **اقول** قد بينا فيما تقدم ان العالم حادث والزمان من جملة فيكون حادثا بالضرورة والا يلد نازعوا في ذلك وقد تقدم كلامهم والجواب عن المسئلة السابعة في الوضع **قال** السادس الوضع وهو هيبة تعرض للجسم باعتبار نسبتين **اقول** الوضع من جملة الاعراض النسبية واعلم ان لفظة الوضع يقال على معان بالاشتراك احدها كون الشيء بحيث يشار اليه اشارة حسية انه هنا وهناك فالنقطة ذات وضع لهذا الاعتبار دون الوحدة وثانيها هيبة تعرض للجسم بسبب نسبة اجزائه بعضها الى بعض الثالث هيبة تعرض للجسم بسبب نسبة اجزائه بعضها الى بعض بسبب نسبة اجزائه الى الامور الخارجية عنه وهذا هو المقولة المذكورة هناك كالقيام فانه يفتقر الى حصول نسبة الاجزاء ونسبته له الى الامور الخارجية مثل كون راس القايم من فوق ورجلاه من اسفل ولولا

حيث الوضع

وفيه تضاد وشدة وضعف السابغ الملك وهو نسبة المملك الثامن والتاسع ان يفعل وان يفعل

والحق بثوبها

ذهنا والالوه

الشم المقصد

الثالث في

الصانع تعالى

وصفاته واثاره

وفيه فصول

الفصل الاول

في وجود الموجد

ان كان

من الفعل

واجبا فهو المظ

والاستلزام

لاستحالة

الدور

والسلسل

جانب الاستحالة

هذه النسبة لكان الانتكاس قياما والى هذا اشار بقوله باعتبار نسبتين اى باعتبار نسبة الاجزاء بعضها الى بعض باعتبار نسبة الاجزاء الى الامور الخارجية قال وفيه تضاد وشدة وضعف اقول قد يقع في الوضع تضاد كالقيام والانتكاس فانها هيئتان وجوديتان بينهما غاية الخلاف ومتعاقبتان على موضوع واحد فيكونان متضادين وقد يقع فيه ايضا شدة وضعف فان الانتكاس الانتكاس قد يقبلان الشدة والضعف **المسئلة الثامنة** في الملك قال السابغ الملك وهو نسبة المملك اقول قال ابو علي ان مقولة الملك لم يحصلها الى الان ونسبة ان يكون عبارة عن نسبة الجسم الى جواره او لبعض اجزائه كالسبح والتخيم فمنه ذاق كحال الهرة عند اهابها ومنه عرضي كبदन الانسان عند قبضته اما المص فان حصل هذه المقولة وبين انها عبارة عن نسبة المملك قال مرح ولحقها عبرا المتقدمون عنها بعبارة مختلفة كالحجة والملك **المسئلة التاسعة** في مقولة الفعل والانفعال قال الثامن والتاسع ان يفعل وان يفعل اقول هاتان مقولتان ذهب لا وابل الى انهما ثابتان عيناهما عبارة عن تاثير الشئ في غيره والتاثير عن ماد اما التاثير التاثير موجودين واذ نقطع قيل لهما فعل وانفعال فان الجسم ماد اما الاحتراق قيل له هوذا يحترق فاذا انقطع احتراقه واستقر اطلق عليه لفظة المصدر قال والحق بثوبها ذهنا والالوه الشم المقصد **المسئلة العاشرة** في ما ذهب اليه المتكلمون وخالف لا وابل في ذلك وجعل هاتين المقولتين امرين ذهنيين لا بثبوت لهما عيناهما والالوه التسلل وجهه اللزوم ان بثوبها يستدعي علة مؤثرة فيهما فلك العلة نسبة التاثير اليهما ولهما نسبة التاثير عنهما وذلك يستدعي بثبوت نسبتين اخريين وهكذا الى ما يتناهي المقصد الثالث اثبات الصانع تعالى صفاته واثاره وفيه فصول الاول في وجوده تعالى قال المقصد الثالث في اثبات الصانع تعالى صفاته واثاره وفيه فصول الفصل الاول في وجوده الموجود ان كان واجبا فهو المظ ولا استلزام لاستحالة الدور والشم اقول يريد اثبات واجب لوجود تعالى ببيان صفاته وما يجوز عليه وما لا يجوز ببيان افعاله واثاره وابتدأ باثبات وجوده لانه الاصل في ذلك كلة والدليل على وجوده ان نقول هنا موجود بالضرورة فان كان واجبا فهو المظ وان كان ممكنا افتقر الى مؤثر موجود بالضرورة فذلك المؤثر ان كان واجبا فهو المظ وان كان ممكنا افتقر الى مؤثر فان كان واجبا فالمظ وان كان ممكنا تسلسل اودا وقد تقدم بطلا فهما هذا برهان قاطع اشار اليه في

الثاني في صفاته وجود العالم بعد عدمه ينفي الالجاب الواسطة غير معقولة ويمكن عرض الواجب الامكان

للاثر باعتبار

حج القدر

الكتاب العزيز بقوله او لم يكف ربك انه على كل شئ شهيد وهو استدلال على المتكلمون
سلوكا طريقا اخر فقالوا العالم حادث فلا بد له من محدث فلو كان محدثا تسلسل اودار وان كان قد
ثبت المطلقان القدم يستلزم الوجوب هذه الطريقة انما يتمشى بالطريقة الاولى فلم هذا اختارها
المطعم على هذه **الفصل الثاني** في صفاته تعالى وفيه مسائل **المسئلة الاولى** في انه تعالى
قادر مختار **قال** الثاني في صفاته وجود العالم بعد عدمه ينفي الالجاب **اقول** لما فرغ
من الدلالة على وجود الصانع تعالى شرع في الاستدلال على صفاته تعالى ابتداء بالقدرة والدليل
على انه تعالى قادر اننا قد بينا ان العالم حادث فالمؤثر فيه ان كان موجبا لزم محدثا وشر او قدم ما فرضنا
حادثا اعني العالم والتالي بقسميه باطل بيان الملازمة ان المؤثر الموجب يستحيل تخلف اثره عنه
وذلك يستلزم ما قدمنا العالم وقد فرضناه حادثا واحدا والمؤثر ويلزم التسلسل فظهر ان المؤثر
للعالم قادر مختار **قال** والواسطة غير معقولة **اقول** لما فرغ من الاستدلال على مطلوبه
شرع في انواع من الاعتراضات للخصم مع وجه المخلص منها وتقرير هذا السؤال ان يقال دليلكم يدل على
ان المؤثر العالم مختار وليس يدل على ان الواجب مختار بل جاز ان يكون الواجب تعالى موجبا لذاته معلولا يؤثر في العالم
على سبيل الاختيار وتقرير الجواب ان هذه الواسطة غير معقولة لا نقاد بينا حدوث العالم بجملة
واجزائه والمعنى بالعالم كل موجود سوى الله تعالى بثبوت واسطة بين ذات الله تعالى وبين ما سوا
غير معقول **قال** ويمكن عرض الواجب الامكان للاثر باعتبارين **اقول** هذا جواب عن سؤال
اخر وتقريره ان المؤثر اما ان يستجمع جميع جهات المؤثرية اولا فان كان الاول كان وجود الاثر عنه
واجبا والا افتقر ترجيح الى مرجح زائد فلا يكون الجمعات باسرها موجودة هفا ولزم الترجيح من غير
مرجح وهو باطل بالضرورة وان لم يكن مستجعا لجميع الجمعات استحالة صدور الاثر عنه وح لا يمكن
تحقق القادر لانه على تقدير حصول جميع الجمعات تمتنع الترك وعلى تقدير انتفاء بعضها تمتنع الفعل
فلا يتحقق الممكنة من الطرفين وتقرير الجواب ان الاثر يعرض له نسبة الوجوب الامكان باعتبارين فلا يتحقق
الموجب ولا يلزم الترجيح من غير مرجح وبيانه ان فرض استجماع المؤثر جميع ما لا بد منه في المؤثرية هو ان
يكون المؤثر المختار ما خذ مع قدرته التي يستوى طرفا الوجود والعدم بالنسبة اليها ومع داعية الذي
يرجح احد طرفي روح بحسب الفعل بعد انظر الى وجود الداعي القدرة ولا تنافي بين هذا الوجوب بين
الامكان نظرا الى مجرد القدرة والاختيار وهذا كما ان فرضنا وقوع الفعل من المختار فانما يصير واجبا
من جهة فرض الوقوع ولا ينافي الاختيار وهذا التحقيق يندفع جميع المحاذير اللازمة لاكثر المتكلمين

واجتماع القدرة على المستقبل مع العدم وانتفاء الفعل ليس فعل الضد وعمومية العلة يستلزم عمومية
الصفة

في قولهم القادر يرجح احد مقدوريه على الاخر لا المرجح **قال** واجتماع القدرة على المستقبل مع العدم
اقول هذا جواب عن سؤال اخر وتقريره ان نقول الاثر ما حاصل في احوال فواجب فلا يكون مقدورا
او معدوما فمتنع فلا قدرة وتقرير الجواب ان الاثر معدوم حال القدرة ولا نقول ان القدرة حال عدم الاثر
يفعل الوجود في تلك احوال بل في المستقبل فيمكن اجتماع القدرة على الوجود في المستقبل مع العدم في احوال لا يتصل
الوجود في الاستقبال غير ممكن في احوال لا تشرط بالاستقبال المتنع في احوال اذا كان كذلك فلا قدرة عليه
الحوال عند حضور الاستقبال يعود الكلا لا تانا نقول لقدرة لا يتعلق بالوجود في الاستقبال في احوال بل في
الاستقبال **قال** وانتفاء الفعل ليس فعل الضد **اقول** هذا جواب عن سؤال اخر وتقريره ان القادر لا يتعلق
فعله بالعدم فلا يتعلق فعله بالوجود اما بين المقدرة الاولى فلا ان الفعل يستدعي الوجود والامتيار وهذا
ممتنع في المعدوم اما الثانية فلا تنكم قلتم القادر هو الذي يمكنه الفعل والترك واذا انتفى مكان الترك انتفى
امكان الفعل وتقرير الجواب ان القادر هو الذي يمكنه ان يفعل وان لا يفعل ليس لا
يفعل عبارة عن فعل الضد **قال** وعمومية العلة يستلزم عمومية الصفة **اقول** يريد بينا
ان الله تعالى قادر على كل مقدور وهو مذهب الاشاعرة وخالف المتكلمون في ذلك فلا ان الفلاسفة
قالوا انه تعالى قادر على شيء واحد لان الواحد لا يتعدد اثره وقد تقدم بطلان مقالتهم والجوس
ذهبوا الى ان الخير من الله تعالى والشر من الشيطان لان الله خير محض وفاعل الشر شرير والثبوتية ذهبوا
الى ان الخير من النور والشر من الظلمة والنظام الى ان الله تعالى لا يقدر على القبيح لانه يدل على الجهل
او الحاجة وذهب البلخي الى ان الله لا يقدر على مثل مقدور العبد لانه اما طاعة او سفه وذهب الجبائيين
الى ان الله تعالى لا يقدر على عين مقدور العبد لا لزوم اجتماع الوجود والعدم على تقدير ان يريد الله
احداثه والعبد عدم وهذه المقالات كلها باطلة لان مقتضى لتعلق القدرة بالمقدور انما هو
الامكان اذ مع الوجوب لا امتناع لا تعلق والامكان سار في الجميع فيثبت الحكم وهو صحة التعلق وهذا
اشاد المصنف بقوله وعمومية العلة اي الامكان يستلزم عمومية الصفة اعني القدرة على كل مقدور والجواب
عن شبهة الجوس ان المراد من الخير والشر ان كان عن فعلها فلم يجوز اسنادها الى شيء واحد وايضا
الخير والشر ليسا ذاتيين للشيء فجاز ان يكون الشيء خيرا بالقياس الى شيء وشررا بالقياس الى اخره يصح
اسنادها الى ذات واحدة وعن شبهة النظام ان الاحالة حصلت بالنظر الى الداعي فلا ينافي
الامكان الذاتي المقتضى لصحة تعلق القادر به عن شبهة البلخي ان الطاعة والعيب صفان لا يقتضيان
الاختلاف الذاتي وعن شبهة الجبائيين ان العدم انما يحصل اذا لم يوجد داع لقادر او على ايها المسئلة

52
والاحكام والتجريد واستناد كل شيء اليه دلائل العلم والاخير عام والتغايير اعتبارية

حجج العلم
الثاني تر في انه تعالى عالم قال والاحكام والتجريد واستناد كل شيء اليه دلائل العلم
اقول لما فرغ من بيان كونه تعالى قادرا شرعا في بيان كونه تعالى عالما وكيفيته علمه واستدل على
كونه تعالى عالما بوجه ثلاثة الاول منها للمتكلمين والاخران للحكام الوجه الاول انه تعالى فعل الافعال
الحكمة وكل من كان كذلك فهو عالم اما المقدمة الاولى فحسية لان العالم اما فلكي او عنصري واما الحكمة
والاقتان فيهما ظاهرا واما الثانية فضرورية لان الضرورية قاضية بان غير العالم يستحيل منه
وقوع الفعل المحكم المتقربة بعد اخرى الوجه الثاني انه تعالى مجرد وكل مجرد عالم بذاته وبغيره اما
الصغير فانها وان كانت ظاهرة لكن بيانها ياتي فيما بعد عند الاستدلال على كونه تعالى ليس بجسم ولا
جسماني واما الكبير فلان كل مجرد فان ذاته حاصلة لذاته لا لغيره وكل مجرد حصل له مجرد فانه عاقل
لذلك المجرد لا نالا فنعني بالتعقل الا الحصول فاذا ن كل مجرد فانه عاقل لذاته واما ان كل مجرد عالم بغيره
فلان كل مجرد امكن ان يكون معقولا وكل ما يمكن ان يكون معقولا وحده امكن ان يكون معقولا مع
غيره وكل مجرد يعقل مع غيره فانه عاقل لذلك لغيره ما ثبت المعقولية لكل مجرد فظاهر لان المانع
من التعقل انما هو المادة لا غير واما صحة التقارن في المعقولية فلان كل معقول فانه لا ينقل عن
الامور العاقلة واما ثبوت العاقلية فلان امكان مقارنة المجرد للغير لا يتوقف على حضور العقل
لانه نوع من المقارنة فيتوقف امكان الشيء على ثبوته فعلا وهو باطل فامكان المقارنة هو امكان التعقل
وفي هذا الوجه ابحاث مذكورة في كتب العقليات الوجه الثالث ان كل موجود سواء ممكن على ما ياتي
في باب الوجدانية وكل ممكن فانه مستند الى الواجب ما ابتدا او بسايط على ما تقدم وقد سلف
ان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول والله تعالى عالم بذاته على ما تقدم فهو عالم بغيره قال
والاخير عام اقول الوجه الاخير من الادلة الثلاثة الدالة على كونه تعالى عالما تدل على عمومته
علمه بكل معلوم وتقديره ان كل موجود سواء ممكن وكل ممكن مستند اليه فيكون عالما به سواء كان
جزئيا او كلياً وسواء كان موجودا قائما بذاته او عرضيا قائما بغيره وسواء كان موجودا في الاعيان او متعقلا في الازهان لان
وجود الصورة في الذهن من الممكنات ايضا فيستند اليه وسواء كانت الصورة الذهنية صورة امر وجودي او علمي ممكن او مستع
فلا يغرب عن علمه شيء من الممكنات ولا من الممتنعات وهذا برهان شريف فاطع قال والتغايير
اعتباري اقول لما فرغ من الاستدلال على كونه تعالى عالما بكل معلوم شرعا في الجواب عن الاعتراضات
الواردة على المخالفين وابتدأ باعتراض من نفى علمه تعالى بذاته ولم يذكر الاعتراض صريحا بل اجاب
عنه وحذفه للعلم به وتقريب الاعتراض ان نقول العلم اضافة بين العالم والمعلوم والمستلزم للاضافة

ولا يستدعي العلم صوراً مغايرة للمعلومات عنده لأن نسبة الحصول إليه أشد من نسبة الصور المعقولة لنا

وتغير الإضافات
ممكناً
اجتماع الوجوب
والامكان
باعتبارين

وعلى كلا التقديرين فلا بد من المغايرة بين العالم والمعلوم لا مغايرة في علمه بذاته والجواب أن المغايرة قد تكون بالذات وقد تكون بنوع من الاعتبار وههنا ذاته تعالى من حيث انها عالمة مغايرة لها انما معلومة وذلك كاف في تعلق العلم **قال** ولا يستدعي العلم صوراً مغايرة للمعلومات عنده لأن

نسبة الحصول إليه أشد من نسبة الصور المعقولة لنا **أقول** هذا جواب عن اعتراض آخر ورده من نفى علم الله تعالى بالماهيات المغايرة له وتقرير الاعتراض أن العلم صورة متساوية للمعقولات في العلم فلو كان الله تعالى عالماً بغيره من الماهيات لزم حصول صور تلك المعلومات في ذاته تعالى وذلك يستلزم تكثره تعالى كونه قابلاً فاعلاً ومحللاً لا ثاراً وأنه تعالى لا يوجد شيئاً مما يبين ذاته بل يتوسط الأمور الحالة فيه وكل ذلك بطريق تقرير الجواب أن العلم لا يستدعي صوراً مغايرة للمعلومات عنده تعالى لأن العلم هو الحصول عند المحرّج على ما تقدّم ولا ينبغي أن الأشياء كلها حاصلة له لأنه مؤثرها وموجد لها وحصول الآثار للمؤثر أشد من حصول المقبول لقابله مع أن الثاني لا يستدعي حصول صورة مغايرة للذات الحاصل فانا إذا اعتقلنا ذاتنا لم نفتقر إلى صورة مغايرة لذاتنا ثم إذا أدركنا شيئاً ما بصورة يحصل في أذهاننا فانا ندرك تلك الصورة الحاصلة في ذهن بذاتها لا باعتبار صورة أخرى والأول متضاعف الصور مع أن تلك الصورة حاصلة لذاتنا لا بانفرادها بل لمشاركة من المعقولات فحصول العلم بالموجودات الواجب الوجود الذي يحصل له الأشياء من ذاتها بانفراد من غير افتقار إلى صورها أولى لما كانت ذاته سبباً لكل موجود وعلمه بذاته علة لعلمه بآثاره كانت ذاته وعلمه بذاته العلة ان متغيرتين بالاعتبار متحدتين بالذات فكذا معلول العلم به متحدان بالذات متغيران بنوع من الاعتبار وهذا بحث شريف أشار إليه صاحب التحصيل وبسطه المصنف في شرح الأشارات وبهذا التحقيق يندفع جميع المحالات لأنها لو تمت باعتبار حصول صور في ذاته تعالى الله عن ذلك **قال** وتغير الإضافات ممكن **أقول** هذا جواب عن اعتراض الحكماء القائلين بنفي علمه تعالى بالجزئيات الزمانية وتقرير الاعتراض أن العلم يجب تغيره عند تغير المعلوم والألا نتفت المطابقة لكن الجزئيات الزمانية متغيرة فلو كان معلومة الله تعالى لزم تغير علمه تعالى والتغير في علم الله تعالى مح وتقرير الجواب أن التغير هذا انما هو في الإضافات لا في الذات لأن الصفات الحقيقية كالقدرة التي تتغير نسبتها وإضافتها إلى المقدور عند عدمه وان لم يتغير في نفسها وتغير الإضافات جازيلاً لأنها اعتبارية لا تحقق لها في الخارج **قال** ويمكن اجتماع الوجوب والامكان باعتبارين **أقول** هذا جواب عن احتجاج من نفى علمه تعالى بالمتحدّات قبل وجودها وتقرير كلامهم أن العلم لو تعلق بالمتحدّ قبل

٥٩ وكل قادر عالم حي بالضرورة وتخصيص بعض الممكنات بالايجاد في وقت يدل على ارادته تعالى وليست اية

على الداعي
والا لزوم التسلسل
او تعدد القدماء
والنقل دل
على اتصافه بالادراك
والعقل على استحالة
الالات
جاء الارادة
جاء السمع والسمع
تجدده لزوم وجوبه والا لجازان لا يوجد فيقلب علمه تعالى جهلا وهو محجوب والجواب ان اردتم بوجوب علمه تعالى
انه واجب الصدور عن العلم فهو باطل لا نرى تعالى يعلم ذاته ويعلم المعدومات ان اردتم وجوب المطابقة
لعلمه فهو صحيح لكن ذلك وجوب لا حق لا سابق فلا ينافي الامكان الذاتي والى هذا اشار بقوله ويمكن اجتماع
الوجوب بالامكان باعتبارين **المسئلة الثالثة** في انه تعالى حي قال وكل قادر عالم
حي بالضرورة **اقول** اتفق الناس على انه تعالى حي واختلفوا في تفسيره فقال قوم انه عبارة عن
كونه تعالى لا يستحيل ان يقدر ويعلم وقال اخرون انه من كان على صفة لاجله عليها يصح ان يعلم
ويقدر التحقيق ان صفاته تعالى ان قلنا بزيادة تعالى ذاته فالحياة صفة ثبوتية زائدة على الذات لا
فالمرجع بها الى صفة سلبية وهو الحق وقد بينا انه تعالى عالم قادر فيكون بالضرورة حيا لان ثبوت
الصفة فرع عدم استحالتهما **المسئلة الرابعة** في انه تعالى مريد قال وتخصيص
بعض الممكنات بالايجاد في وقت يدل على ارادته تعالى **اقول** اتفق المسلمون على انه تعالى
مريد لكنهم اختلفوا في معناه فابو الحسن جعله نفس الداعي على معنى ان علمه تعالى بما في الفعل من
المصلحة الداعية الى الايجاد هو المخصص والارادة وقال البخاري انه سلبى وهو كونه تعالى غير مغلوب
مستكره وعن الكبيبي انه راجع الى انه عالم بافعال نفسه وامر بافعال غيره وذهبت الاشعرية الخبائلة
والجباييان الى انه صفة زائدة على العلم والدليل على ثبوت الصفة مطلقا ان الله تعالى وجد بعض
الممكنات دون بعض مع تساوى نسبتها الى القدرة فلا بد من مخصص غير القدرة التي شأها الايجاد مع
تساوى نسبتها الى اجمع وغير العلم التابع للمعلوم وذلك المخصص هو الارادة وايضا بعض الممكنات
مخصص بالايجاد في وقت دون قبله وبعده مع التساوى فلا بد من مرجح غير القدرة والعلم
قال وليست زائدة على الداعي والا لزوم التسلسل او تعدد القدماء **اقول** اختلف
الناس ههنا فذهبت الاشعرية الى اثبات امر زائد على ذاته قديم هو الارادة والمعتزلة اختلفوا
فقال ابو الحسن انها نفس الداعي وهو الذي اختاره المصنف وقال ابو علي وابوهاشم ان ارادته
حادث لا في محل وقالت الكوامية ان ارادته حادث في ذاته والدليل على ما اختاره المصنف ان ارادته لو كانت
قديمة لزوم تعدد القدماء والثالي باطل فالمقدم مثله ولو كانت حادثا ما في ذاته ولا في محل
التسلسل لان حد والارادة في وقت دون اخر ليست لمرتبوت ارادة مخصصة والكلام فيها كالكل ههنا
المسئلة الخامسة في انه تعالى سميع بصير قال والنقل دل على اتصافه بالادراك
والعقل على استحالة الات **اقول** اتفق المسلمون كافة على انه تعالى مدرك واختلفوا في

وعومية قدرته تدل على ثبوت الكلام والنفس في غير معقول وانتفاء القبح عنه تعالى يدل على صدقه
وجوب الوجود يدل على
سرهديته
ونفي الزايد

معناه فالذي ذهب اليه ابو الحسين ان معناه علمه بالمسموعات والمبصرات واثبت الاشعرية وجماعة
من المعتزلة صفة زائدة على العلم والدليل على ثبوت كونه تعالى سميعا بصيرا السمع فان القرآن
قد دل عليه اجماع المسلمين على ذلك اذا عرفت هذا فنقول السمع والبصر في حقا انما يكون بالالات
جسمانية وكذا غيرها من الادراكات وهذا الشرط ممتنع في حق تعالى بالعقل فاما ان يرجع بالسمع
والبصر الى ما ذهب ابو الحسين واما الى صفات زائدة غير مفتقرة الى الالات في حق تعالى المسئلة

السابعة في انه تعالى متكلم قال

غير معقول **اقول** ذهب المسلمون كافة الى انه تعالى متكلم فاختلفوا في معناه ^{فند} المعتزلة انه
تعالى وجد حروفا واصواتا في اجسام مدالة على المراد وقالت الاشاعرة انه متكلم بمعنى انه قائم
بذاته بمعنى غير العلم والارادة وغيرها من الصفات تدل عليها العبارات وهو الكلام النفساني
وهو عندهم معنى واحد ليس بامر ولا نهى ولا خبر ولا غير ذلك من اساليب الكلام والمصاح استدل على
ثبوت الكلام بالمعنى الاول لما تقدم من كونه تعالى قادرا على كل مقدور ولا شك في امكان خلق اصوات
في اجسام تدل على المراد وقد اتفقت المعتزلة والاشاعرة على امكان هذا لكن الاشاعرة اثبتوا معنى
اخر للمعتزلة نفوا هذا المعنى لانه غير معقول اذ لا نقول بثبوت معنى غير العلم ليس بامر ولا نهى ولا خبر ولا

استخبار وهو قديم والتصديق موقوف على التصور قال

اقول لما اثبت كونه تعالى متكلما وبين معناه شرع في بيان كونه تعالى صادقا وقد اتفق
المسلمون عليه لكثرة لا يتشكى على اصول الاشاعرة اما المعتزلة فهذا المطلب عندهم ظاهر البتة
لان الكذب قبيح بالضرورة والله تعالى منزّه عن القبايح لانه تعالى حكيم على ما ياتي فلا يصدق الكذب
عنه تعالى المسئلة **السابعة في انه تعالى باق قال**

سرهديته ونفي الزايد اقول

اتفق المبتنون للصانع على انه تعالى باق بدا واختلفوا في ذهب
الاشعرية الى انه باق ببقاء يقوم به وذهب اخرون الى انه باق لذاته وهو الحق الذي اختاره المص
والدليل عليه انه تعالى باق لما تقدم به من بيان وجوب جوده لذاته وواجب لوجوه لذاته
لا يجوز عليه العدم والا لكان محكنا والاعتراض الذي يورد ههنا وهو انه يجوز ان يكون واجبا
لذاته في وقت وممتنع في وقت اخر يدل على سوء فهم مورد لان ما هيته حينئذ بالنظر اليها مجرد عن
الوقتين تكون قابلة لصفى الوجود والعدم ولا يفتى بالممكن سو ذلك اعلم ان هذا الدليل كما يدل
على وجوب لبقاء يدل على انتفاء المعنى الذي اثبت ابو الحسن الاشعرية لان وجوبه يقتضي الاستغناء عن

جاء الكلام

بحث التخيّر

بحث نفى المثل

بحث نفى التركيب

بحث نفى الضد

بحث نفى التخيّر

الغير فلو كان باقيا بالبقاء كان محتاجا اليه فيكون ممكنا ههنا لمسئلة الثامنة في انه تعالى قد
قال والشريك اقول هذا عطف على الزايد اي وجوب الوجود يدل على نفى الزايد ونفى الشريك
 واعلم ان اكثر العقلاء اتفقوا على انه تعالى واحد والدليل على ذلك النقل والعقل اما العقل فما تقدم
 من وجوب جوده تعالى فانه يدل على وحدته لا انه لو كان هناك واجب جود اخر لشارك في مفهوم كون كل واحد
 منهما واجب الوجود فاما ان يتميز الا والا الثاني يستلزم المطلوب هو انتفاء الشركة والاو يستلزم التركيب
 وهو بطلان الا لكان كل واحد منهما ممكنا وقد فرضناه واجبا ههنا اما النقل فظا **المسئلة التاسعة**
 في انه تعالى مخالف لغيره من الماهيات **قال والمثل اقول** هذا عطف على الزايد ايضا اي
 وجوب الوجود يدل على نفى الزايد ونفى الشريك ونفى المثل وهذا مذهب اكثر العقلاء وخالف فيه ابو هاشم
 فانه جعل ذاته مساوية لغيره من الذوات وانما يخالفها بحالة توجب الاحوال الاربعه وهي الحيثية العلية
 والقادرية والموجودية وتلك الحالة هي صفة الالهية وهذا المذهب شك في بطلانه فان الاشياء المتشابهة
 تشارك في لوازمها فلو كانت الذوات متساوية جازا انقلابا لقديم محدثا وبالعكس وذلك باطل بالضرورة
المسئلة العاشرة في انه تعالى غير مركب **قال والتركيب بمعانيه اقول** هذا عطف
 على الزايد بمعنى ان وجوب الوجود يقتضي نفى التركيب ايضا والدليل على ذلك ان كل مركب فانه مفترق الى
 اجزائه لتاخره وتعليله بها وكل جزء من المركب فانه مغاير له وكل مفترق الى الغير ممكن فلو كان الواجب
 تعالى مركبا كان ممكنا ههنا فوجوب الوجود يقتضي نفى التركيب اعلم ان التركيب يكون عقليا وهو التركيب من اجنس الفصل
 وقد يكون خارجيا كتركيب الجسم من المادة والصورة وتركيب المقادير وغيرها والجميع منتقى عن الواجب تعالى
 لا شراك المركبات في افتقارها الى الاجزاء فلا جنس ولا فصل له ولا غيرها من الاجزاء الحسية والعقلية
المسئلة الحادية عشر في انه تعالى لا ضد له **قال والضد اقول** هذا عطف
 على الزايد ايضا فان وجوب الوجود يقتضي نفى الضد لان الضد يقال بحسب المشهور على ما يعاقب غيره
 من الذوات على المحل او الموضوع مع التنافي بينهما وواجب الوجود يستحيل عليه التحول فلا ضد له بهذا
 المعنى ويطلق ايضا على مساو في القوة مما نع وقد بينا انه تعالى لا مثل له فلا يشارك في القوة تعالى
المسئلة الثانية عشر في انه تعالى ليس بمتخيّر **قال والتخيّر اقول** هذا عطف
 على الزايد ايضا فان وجوب الوجود يقتضي نفى التخيّر عنه تعالى وهذا حكم متفق عليه بين اكثر العقلاء
 وخالف فيه المجسمات والدليل على ذلك انه تعالى لو كان متخيّر لم ينفلت عن الاكوان الحادثة وكلما لا ينفلت
 عن الحوادث فهو حادث وقد سبق تقرير ذلك وكل حادث ممكن فلا يكون واجبا ههنا يلزم من نفى

جمعة الحلول

جمعة الاتحاد

جمعة الجمعة

جمعة الحلول

التحيز في الجسمية المسئلة الثالثة عشر في أنه تعالى ليس بحال في غيره قال والحلول
اقول هذا عطف على الزايد فان وجوب الوجود يقتضي كونه تعالى ليس حالاً في غيره وهذا حكم
متفق عليه بين اكثر العقلاء وخالف فيه بعض انصارى القائلين بأنه تعالى حال في المسيح وبعض
الصوفية القائلين بأنه تعالى حال في بدن العارفين وهذا المذهب شك في سخافته لان المعقول
من الحلول قيام موجود بموجود اخر على سبيل الطبيعة بشرط امتناع قيامه بذاته وهذا المعنى متف
في حقه تعالى لا يستلزم الحاجة المستلزمة للامكان **المسئلة الرابعة عشر** في
الاتحاد عنه تعالى قال والاتحاد **اقول** هذا عطف على الزايد فان وجوب الوجود
يتنافى في الاتحاد لا تناقضاً بينا ان وجوب الوجود يستلزم الوحدية فلو اتحد بغيره لكان ذلك الغير
ممكناً فيكون الحكم الصادق على الممكن صادقا على المتحدية فيكون الواجب ممكناً وايضاً فلو اتحد
بغيره لكان بعد الاتحاداً ما ان يكونا موجودين كما كانا فلا اتحاد وان عدما او عدماً احدهما فلا اتحاد
ايضاً ويلزم عدماً الواجب فيكون ممكناً **المسئلة الخامسة عشر** في نفي الجمعة عنه تعالى
قال والجمعة **اقول** هذا حكم من الاحكام اللازمة لوجوب الوجود وهو معطوف على الزايد
وقد نازع فيه جميع المجسمات فانهم ذهبوا الى أنه في جهة واصحاب بني عبد الله بن الكرام اختلفوا فقال
محمد بن هيثم انه تعالى في جهة فوق العرش لا نهاية لها والبعد بينه وبين العرش ايضاً غير متناه وقال
بعضهم البعد متناه وقال قوم منهم انه تعالى على العرش كما يقول المجسمات وهذه المذاهب كلها فاسدة
لان كل ذي جهة فهو مشار اليه ومحل الاكوان الحادثة فيكون حادثاً فلا يكون واجباً **المسئلة السادسة عشر**
عشر في أنه تعالى ليس محلاً للحوادث **قال** وحلول الحوادث فيه **اقول** وجوب الوجود
ينافي حلول الحوادث في ذاته تعالى وهو معطوف على الزايد وقد خالف فيه الكرامية والدليل على الامتناع
ان حدوث الحوادث فيه تعالى يدل على تغيره وانفعاله في ذاته وذلك ينافي الوجوب ايضاً فان مقتضى
للحادث ان كان ذاته كان ازيلياً وان كان غيرم كان الواجب مفقداً الى الغير وهو محم ولا اثر ان كان صفة
كما لا يستحال خلوا لذات غيره وان لم يكن استحالة تصاف الذات به **المسئلة السابعة عشر**
في أنه تعالى غنى **قال** والحاجة **اقول** وجوب الوجود يتنافى في الحاجة وهو معطوف على الزايد
وهذا الحكم ظاهر فان وجوب الوجود يستدعي الاستغناء عن الغير في كل شيء فهو ينافي الحاجة ولا نه
لواقتضاه الى غيره لوفاء الدور لان ذلك الغير يحتاج اليه لا مكانه لا يقال الدور غير لازم لان الواجب
في ذاته وبعض صفاته عن ذلك الغير وهذا الوجه يؤثر في ذلك الغير فاذا احتاج في جهة اخرى الى ذلك

والا لمطلقا واللذة المزاجية والمعاني والاحوال الصفات زائدة عينا والرؤية

الغير فانتفى الدور لا نقول هذا بناء على ان صفاته تعالى زائدة على الذات وهو باطل كما سيأتي وايضا فالدور لا يندفع لان ذلك الممكن بالجملة التي يؤثر في الواجب تعالى صفة يكون محتاجا الى شرح يلزم الدور المحل لان افتقاره في ذاته يستلزم مكانه وكذا في صفاته لان ذاته موقوفة على وجود تلك الصفة او عدوها المتوقفين على الغير فيكون متوقفا على الغير فيكون ممكنا وهذا برهان عول عليه الشيخ ابن سينا **المسئلة الثامنة عشر** في استحالة الالام واللذة عليه تعالى قال

والا لم مطلقا واللذة المزاجية **اقول** هذا ايضا عطف على الزايد فان وجوب لوجوب يستلزم نفى الالام واللذة اعلم ان اللذة والالام قد يكون من توابع المزاج فان اللذة من توابع اعتدال المزاج والالام من توابع سوء المزاج وهذا المعنى انما يصححان في حق الاجسام وقد ثبت بوجوب لوجوب انه تعالى يستحيل ان يكون جسما فينتفيان عنه وقد نعى بالالام ادراك المنافع باللذة ادراك الملاميم فالالام بهذا المعنى منفي عنه لان واجب الوجود لا منافي له واما اللذة بهذا المعنى فقد اتفق الاويل على ثبوتها لله تعالى لانه مدرك لكل الموجودات اعني ذاته فيكون متلذذا والمص كما انه قد ارتضى هذا القول وهذا مذهب ابن تومجت وغيره من المتكلمين الا ان اطلاق لفظ المتلذذ عليه يستدعي الاذن الشرعي

المسئلة التاسعة عشر في نفى المعاني والاحوال والصفات الزائدة في الاعيان قال والمعاني والاحوال والصفات الزائدة عينا **اقول** ذهب الاشاعرة الى ان الله تعالى معاقبة

بذاته هي القدرة والعلم وغيرها من الصفات يقتضي القادريّة والعالمية والحكيّة وغيرها من باقى الصفات وابوها شمس اثبت احوالا غير معلومة لكن يعلم الذات علتهما وجماعته من المعتزلة اثبتوا لله تعالى صفات زائدة على الذات وهذه المذاهب كلها ضعيفة لان وجوب الوجود يقتضي نفى هذه الامور عنه لانه تعالى يستحيل ان يتصف بصفة زائدة على ذاته سواء جعلناها معانا او حالا او صفة غيرها لان وجوب الوجود يقتضي الاستغناء عن كل شئ فلا يفتقر في كونه قادرا الى صفة القدرة ولا في كونه عالما الى صفة العلم ولا غير ذلك من المعاني والاحوال وانما قيد الصفات بالزائدة عينا لانه تعالى موصوف بصفات الكمال لكن تلك الصفات نفس الذات في الحقيقة وان كانت مغايرة لها بالاعتبار **المسئلة العشرون** في انه تعالى ليس بمربى قال والرؤية **اقول** وجوب الوجود يقتضي

نفى الرؤية ايضا واعلم ان اكثر العقلاء ذهب الى امتناع رؤيته تعالى والجسم جوزه وارؤيته لا اعتقاد انه تعالى جسم لو اعتقدوا تجرده لم يجوزوا رؤيته عندهم والاشاعرة خالفوا جميع العقلاء كافة هنا وزعموا انه تعالى مع تجرده يصح رؤيته والدليل على امتناع الرؤية ان وجوب الوجود يقتضي تجرده ونفى

جاء نفى الالام واللذة

جاء نفى المعاني والاحوال

جاء نفى الرؤية

وسؤال موسى لقومه والنظر لا يدل على الرؤية مع قبوله التأويل وتعلق الرؤية باستقرار المتحرك لا يدل على الامكان

واشتراك المعلول
لا يدل على
اشتراك العلل
مع منع التعديل
والحصر

الجملة والحيز عنه فينتفى الرؤية بالضرورة لان كل مرئي فهو في جهة يشار اليه بانته هناك او هنا ويكون متقابلا او في حكم المقابل ولما انتفى هذا المعنى عنه تعالى انتفت الرؤية **قال** وسؤال موسى لقومه **اقول** لما استدل على نفى الرؤية شرع في اجواب عن الاحتجاج والاشاعة قد احتجوا بوجه اجاب المص عنها الاول ان موسى سأل الرؤية ولو كانت ممتنعة لم يصح عنه السؤال واجواب ان السؤال كان من رؤيته لقومه ليتبين لهم امتناع الرؤية لقوله تعالى لن تؤمنن لك حتى تروى الله جملة فاحذتهم الصاعقة وقوله افتهلكنا بما فعل السفهاء **منا قال** والنظر لا يدل على الرؤية مع قبوله التأويل **اقول** تقر بالوجه الثاني لهم انه تعالى حكى عن اهل الجنة النظر اليه فقال الى ربها ناظرة والنظر المقرون بحرف الـ يفيد الرؤية لانه حقيقة في تقليد الحدقة نحو المطالبات للمسا للروية وهذا مستند في حقه تعالى لانها الجنة عنه فيتعين ان يكون المراد منه المجاز وهي الرؤية التي هي معلولة النظر الحقيقي واستعمال لفظ السبب في المسبب من احسن وجوه المجاز والجواب المنع من ارادة هذا المجاز فان النظر وان اقترن به حرف لا يفيد الرؤية ولهذا يقال نظرت الى الهلال فلم اراه وان لم يتعين هذا المعنى للارادة امكن حمل الآية على غير وهو ان يقال ان الى احد الآلاء ويكون معنى ناظرة اي منتظرة او نقول ان المضاف هنا محذوف وتقدير الى ثواب بها ناظرة لا يقال الا انتظار سبب الغم والاية سبقت لبيان النعم لا نقول سياق الاية يدل على تقدّم حال اهل الثواب العقاب على استقرارهم في الجنة والتأويل بقوله وجوه يومئذ ناظرة بدليل قوله تعالى وجوه يومئذ باسرة تظن ان يفعل بها فارقة فان في حال استقرار اهل النار في النار قد فعل بها فارقة فلا يبقى للظن معنى واذا كان كذلك فانتظار النعمة بعد البشارة بها لا يكون سببا للغم بل سببا للفرح والسرور ونظارة الوجه من يعلم وصول نفع اليه يقينا في وقت فانه ليس بذلك وان لم يحضر الوقت كما ان انتظار العقاب بعد الانذار بورد وجهه يوجب الغم ويقتضيه بسارة الوجه **قال** وتعلق الرؤية باستقرار المتحرك لا يدل على الامكان **اقول** هذا جواب عن الوجه الثالث للاشعرية وتقرير احتجاجهم ان الله سبحانه وتعالى علق الرؤية في سؤال موسى على استقرار الجبل والاستقرار ممكن لان كل جسم فسكونه ممكن المعلق على الممكن ممكن واجواب ان تعلق الرؤية على الاستقرار لا مطلقا بل على استقرار الجبل حال حركته واستقرار الجبل حال الحركة مح فلا يدل على الامكان المعلق **قال** واشترك المعلولات لا يدل على اشتراك العلل مع منع التعديل والحصر **اقول** هذا جواب عن شبهة الاشاعة من طريق العقل استدلو بها على جواز رؤيته تعالى وتقريرها ان الجسم والعرض قد اشتركا في صحة الرؤية وهذا حكم مشترك وليستدعي علة مشتركة ولا مشترك

بينهما الا حدوث والجود والحدوث لا يصلح للعلية لانه مركب من قيد عدمي فيكون عدميا قلم سبق
 الا الجود فكل موجود يصح رؤيته وانه تعالى موجود وهذا الدليل ضعيف جدا لوجه الاول المنع من
 رؤية الجسم بل المرئي هو اللون والضوء لا غير الثاني لانه اشترأهما في صحة الرؤية فان رؤية الجود مخالفة
 لرؤية العرض الثالث لان ان الصحة ثبوتية بل هي امر عدمي لان جنس صحة الرؤية وهو الامكان عدمي
 فلا يقتصر الى العلة الرابع لان ان المعلول المشترك يستدعي علة مشتركة فانه يجوز اشتراك
 العلل المختلفة في المعلولات المتساوية الخامسة لان سلم احصر في حدوث والجود وعدا العلم لا يدل
 على العدم انا نتبرع قسما اخر وهو الامكان وجازا التعليل به وان كان عدميا لان صحة الرؤية عدمية
 السادسة لان ان حدوث لا يصلح للعلية وقد بينا ان صحة الرؤية عدمية على اننا نمنع من كون حدوث
 عدميا لانه عبارة عن الوجود المسبب بالغير المسبب بالعدم السابع لم يجوز ان يكون العلة هي الوجود
 بشرط الامكان او بشرط الحدوث والشروط يجوز ان يكون عدمية الثامن المنع من كون الوجود مشتركا
 لان وجود كل شئ نفس حقيقة ولو سلم كون الوجود الممكن مشتركا لكن وجود الله تعالى مخالف لغير
 الوجودات لانه نفس حقيقة ولا يلزم من كون بعض الماهيات علة لشيء كون ما يخالفه علة لذلك
 الشئ التاسع المنع من وجود الحكم عند وجود المقتضى فانه جاز وجود مانع في حقه تعالى اما ذاته او
 من صفاته او نقول الحكم يتوقف على شرط كالمقابلة هنا وهي عمتنع في حقه تعالى وجود الحكم فيه المسئلة
الحادي عشر في باقي الصفات **قال** وعلى ثبوت الجود **اقول** هذا
 عطف على قوله على سرهديته ان وجوب الوجود يدل على سرهديته وعلى ثبوت الجود واعلم ان الجود هو
 ما ينبغي للمستفيد من غير استفاضة منه والله تعالى قد افاد الوجود الذي ينبغي للممكنات من غير ان
 يستفيض منها شيئا من صفة حقيقية او اضافية فهو جواد وجاعة الا وابل نفوا الغرض عن الجواد وهو
 باطل سياقي بيانه في باب العدل **قال** والملك **اقول** وجوب الوجود يدل على كونه تعالى
 ملكا لانه غني عن الغير في ذاته وصفاته الحقيقية المطلقة والحقيقية المستلزمة للاضافة وكل
 شئ مقتدر اليه لان كل ما عذاه ممكن انما يوجد بسببه وله ذات كل شئ لانه مملوك له مقتدر اليه
 في تحقق ذاته فيكون ملكا لان الملك هو المستجمع لهذه الصفات الثلاثة **قال** والتام وفوقه
اقول وجوب الوجود يدل على كونه تعالى تاما وفوق التام اما كونه تاما فلا انه واحد على
 ما سلف واجب من كل جهة عمتنع تغييره وانفعاله وتجدد شئ له فكل ما من شأنه ان يكون له هو
 حاصل له بالفعل واما كونه فوق التام فلا ان ما يحصل لغيره من الكمالات فهو منه مستفاد **قال**

حجث باب الصفات

والحقيقة والخيرية والحكمة والتجبر والقهر والقيومية وأما اليد والوجر والقدم والكرم

والرضا والتكوين

فراجعة الى

ما تقدم

الفصل الثالث

في افعال الفعل

المتصف بالزائد

أما حسن او قبيح

والحسن اربعة

والحقيقة **اقول** وجوب الوجود يدل على ثبوت الحقيقة له تعالى اعلم ان الحق يقال للثابت
مطلقا والثابت دائما ويقال على حال القول والمعقد بالنسبة الى القول والمعتقد اذا كان مطابقا
وهو الصادق ايضا لكن باعتبار نسبة القول العقدا اليه والله تعالى واجب لثبوت والدوام
غير قابل للعدو والبطالان فذاته احق من كل حق وهو يحقق كل حقيقة **قال** والخيرية **اقول**
وجوب الوجود يدل على ثبوت وصف الخيرية لله تعالى لان الخيرية عبارة عن الوجود والشرعية
عن عدم كمال الشيء من حيث هو مستحق له واجب الوجود يستحيل ان يعد عن شيء من الكمالات
فلا يتطرق اليه الشرية بوجه من الوجوه فهو خير محض **قال** والحكمة **اقول** وجوب
الوجود يقتضي وصف لله تعالى بالحكمة لان الحكمة تدعى بها معرفة الاشياء وقديراد بها صدور الشيء
على الوجه الاكمل ولا عرفان كمال من عرفانه تعالى فهو حكيم بالمعنى الاول وايضا فان افعاله تعالى في غاية
الاحكام والاتقان ونهاية الكمال فهو حكيم بالمعنى الثاني ايضا **قال** والتجبر **اقول** وجوب
الوجود يقتضي وصفه تعالى بكونه جبارا لان وجوب الوجود يقتضي استناد كل شيء اليه فهو يجبر
ما بالقوة بالفعل والتكميل كالمادة بالصورة فهو جبار من حيث انه واجب الوجود **قال** والقهر
اقول وجوب الوجود يقتضي وصفه تعالى بكونه قهرا بمعنى انه يقهر العدو بالوجود والتحصيل
قال والقيومية **اقول** وصفه تعالى بكونه واجب الوجود يقتضي وصفه بكونه قيوميا
انه قائم بذاته ومقيم لغيره لان وجوب الوجود يقتضي استغناؤه عن غيره وهو معنى قيامه بذاته وتلقيه
استناد غيره اليه وهو المعنى بكونه مقيما لغيره **قال** وأما اليد والوجر والقدم والكرم
والرضا والتكوين فراجعة الى ما تقدم **اقول** ذهب ابو الحسن الاشعري الى ان اليد صفة وراء
القدرة والوجر صفة مغايرة للوجود وذهب عبد الله بن سعيد الى ان القدم صفة مغايرة للبقاء
وان الرحمة والكرم والرضا صفات مغايرة للارادة واثبت جماعة من الحنفية التكوين صفة مغايرة
للقدرة والتحقيق ان هذه الصفات راجعة الى ما تقدم الفصل الثالث في افعاله وفيه مسائل
المسئلة الاولى في اثبات الحسن والقبح العقليين **قال الفصل الثالث** في افعاله الفعل
المتصف بالزائد اما حسن او قبيح والحسن اربعة **اقول** لما فرغ من اثباته تعالى ببيان صفاته
شرع في بيان عدله وانه تعالى حكيم لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب ما يتعلق بذلك من المسائل
وبدا بقسمه الفعل الى الحسن والقبيح وبين ان الحسن والقبيح امران عقليان وهذا حكم متفق عليه
بين المعتزلة وأما الاشاعة فانهم ذهبوا الى ان الحسن والقبح انما يستفادان من الشرع فكلا امر

جاء العدل

فصل ثان في القبح

الشرع

٦٧
وهما عقليان للعلم بحسن الاحسان وقبح الظلم من غير شرع ولا انتفاء مما مطلقا لو ثبتا شرعا ولجازا للتعاكس

الشرع به فهو حسن وكلما اظهر عنه فهو قبيح ولو لا الشرع لم يكن حسن ولا قبيح ولو امر الله تعالى بما اظهر عنه
لا نقبل لقبه الى الحسن والا ويل ذهبوا الى ان من الاشياء ما هو حسن ومنها ما هو قبيح بالنظر الى العقل
العلمي قد شنع ابو الحسن على الاشاعة رديته وما شنع به فهو حق اذ لا يتمشى قواعد الاسلا
بارتكاب ما ذهب اليه الاشعرية من تجويز القبايح عليه تعالى وتجويز اخلاقه بالواجب ما ادرى كيف
يمكنهم الجمع بين المذهبين واعلم ان الفعل من المتصورات الضرورية وقد حده ابو الحسن بانه ما حده
عن قاد وممتنع به وحده القادر بانه الذي يصح ان يفعل وان لا يفعل فلزم الدور على ان الفعل
اعم من الصادق عن قادر وغيره اذا عرفت هذا فالفعل الحادث ما ان لا يوصف بامر زائد على حدوثه
وهو مثل حركة الساهي النائم واما ان يوصف هو قسمان حسن وقبيح فالحسن ما لا يتعلق بفعله ذم والقبيح
بخلافه والحسن اما لا يكون له وصف زائد على حسنه وهو المباح ويرسم بانه ما لا مدح فيه على الفعل
والترك واما ان يكون له وصف زائد على حسنه فاما ان يستحق المدح بفعله والذم بتركه وهو الواجب
او يستحق المدح بفعله ولا يتعلق بتركه ذم وهو المندوب لا يستحق المدح بتركه ولا يتعلق بفعله ذم
وهو المكروه قد انقسم الحسن الى الاحكام الاربع الواجب المندوب والمباح والمكروه وضع الحرام يتقوا الاحكام
الحسنة والقبيحة خمسة **قال** وهما عقليان للعلم بحسن الاحسان وقبح الظلم من غير شرع **اقول**

استدل على ان الحسن والقبح امران عقليان بوجوه هذا اقطا وتقريره انا نعلم بالضرورة حسن بعض
الاشياء وقبح بعضها من غير نظر الى شرع فان كل عاقل يحجز بحسن الاحسان وعيد عليه يقبح الاساءة والظلم
ويذم عليه هذا حكم ضروري لا يقبل الشك وليس مستفادا من الشرع يحكم البراهمة والملاحدة به من
غير اعتراف منهم بالشرايع **قال** ولا انتفاء مما مطلقا لو ثبتا شرعا **اقول** هذا وجه ثان
يدل على ان الحسن والقبح عقليان وتقريره انما لو ثبتا شرعا لم يثبتا شرعا ولا عقلا والتالي باطلان
فالمقدم مثله بيان الشريعة انما لو نعلم حسن الاشياء وقبحها عقلا لم نحكم بقبح الكذب فجاز وقوعه
من الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا فاذا اخبرنا في شيء انه قبيح لم نحجزه بقبحه واذا اخبرنا في شيء انه حسن
لم نحجزه بحسنه لتجويز الكذب وتجويزنا ان يامرنا بالقبيح وان ينهانا عن الحسن لا انتفاء حكمته تعالى على
هذا التقدير **قال** ولجازا للتعاكس **اقول** الذي خطر لنا في تفسير هذا الكلام انه لو لم يكن
الحسن والقبح عقليين لجاز ان يقع التعاكس في الحسن والقبح بان يكون ما توفقه حسنا قبيحا وبالعكس
وكان يجوز ان يكون هناك ام عظيمة يعقدون حسن مدح من اساء اليهم وذم من حسن كما حصل لنا
اعتقاد عكس ذلك ولما علم كل عاقل بطلان ذلك جزمنا باستناد هذه الاحكام الى القضايا العقلية

ويجوز التفاوت في العلوم لتفاوت التصور وارتكاب قلة القبيحين مع امكان المخلص والجبر باطل واستغناء
وعلمه يدلان
على انتفاء
القيح عن افعاله
تعالى

لا الاوامر والنواهي الشرعية ولا العادات **قال** ويجوز التفاوت في العلوم لتفاوت التصور
اقول لما استدل على مذهب من اثبات الحسن والقبح العقليتين شرع في الجواب عن شبهة الاشياء
وقد اجاب بوجوه الاول لو كان العلم بقبح الاشياء وحسنها ضروريا لما وقع التفاوت بينه وبين العلم
بزيادة الكل على الجزء والثاني باطل بالوجدان فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة لان العلوم الضرورية
لا يتفاوت والجواب المنع من الملازمة فان العلوم الضرورية قد تتفاوت وتوقع التفاوت في التصور فنقوله
ويجوز التفاوت في العلوم لتفاوت التصور اشارة الى هذا الجواب **قال** وارتكاب قلة القبيحين
مع امكان المخلص **اقول** هذا يصلح ان يكون جوابا عن شبهتين للاشعرية احديهما قالوا لو كان
الكذب قبيحا لكان الكذب لمقتضى لتخليص النبي من يد الظالم قبيحا والثاني باطل لانه يحسن
تخليص النبي فالمقدم مثله الثاني قالوا لو قال الانسان لا كذب غدا فان حسن منه الصدق بايفاء
الوعد لزم حسن الكذب ان قبح كان الصدق قبيحا فيحسن الكذب الجواب فيهما واحد ذلك لان
تخليص النبي ارجح من الصدق فيكون تركه اقبح من الكذب فيجب ارتكاب اذى القبيحين وهو الكذب
لاشتماله على المصلحة العظيمة الراجحة على الصدق وايضا يجب ترك الكذب في غدا لانه اذا كذب
في الغد فعل شيئا فيه جهتا قبح وهو الغرم على الكذب فعله ووجهها واحد من وجوه الحسن وهو الصدق
واذا ترك الكذب يكون قد ترك الكذب الغرم على الكذب هما وجهان حسن وفعل وجهها واحد من وجوه
القبح وهو الكذب ايضا قد يمكن التخلص عن الكذب في الصورة الاولى بان يفعل التورية او ياتى
بصورة الاخبار والكذب من غير قصد اليه ولان جهة الحسن والتخلص هي غير منفكة عنه وجهة القبح هو
الكذب هي غير منفكة عنه فما هو حسن لم ينقلب قبيحا وكذا ما هو قبيح لم ينقلب حسنا **قال**
والجبر باطل **اقول** هذا جواب عن شبهة اخرى لهم وهي انهم قالوا الجبر حق فينبغي الحسن والقبح
العقليان والملازمة ظاهرة وبيان صدق المقدم ما ياتي والجواب الطعن في الصغر وسياتي بالبحث
فيها **المسئلة الثانية** في انه تعالى لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب **قال** واستغناؤه
وعلمه يدلان على انتفاء القبح عن افعاله تعالى **اقول** اختلف الناس هنا فقالت المعتزلة انه
تعالى لا يفعل قبيحا ولا يخل بواجب نازع الاشعرية في ذلك واستندوا القبايح اليه تعالى الله عن ذلك
والدليل على ما اختاره المعتزلة ان له داعيا الى الفعل الحسن وليس له صارف عنه وله صارف
عن فعل القبيح وليس له داعيا اليه هو قادر على كل مقدور ومع وجود المقدرة والداعي يجب الفعل
وانما قلنا ذلك لانه تعالى غنى يستحيل عليه الحاجة وهو عالم بحسن الحسن وقبح القبيح ومن المعلوم

جمله لا يفعل
القبيح ولا يخل
بالواجب

مع قدرته عليه لعموم النسبة ولا ينافي الامتناع اللاحق ونفي الغرض يستلزم العيب ولا يلزم عوده اليه

وارادة القبيح
قبحة وكذا ترك
ارادة الحسن
والامر والنهي

بالضرورة ان العالم بالقبح الغني عنه لا يصدر عن العالم بالحسن القادر عليه اذا خلا من جهات المفسدة فانه
يوجد وتحريره ان الفعل بالنظر الى ذاته ممكن واجب بالنظر الى علته وكل ممكن مستند الى قادر فان علته
انما يتم بواسطة القدرة والداعي فاذا وجد ما فقد تم السبب عند تمام السبب يجب جود الفعل ايضا
لوجاز منه فعل القبيح والاخلال بالواجب لا يرتفع الوثوق بوعده ووعيده لا مكان لطرق الكذب عليه
ولجازه من اظهار المعجزة على يد الكاذب ذلك يقضي الى الشك في صدق الانبياء ويمتنع الاستدلال
بالمعجزة عليه **المسئلة الثالثة** في انه تعالى قادر على القبيح **قال** مع قدرته عليه

لعموم النسبة ولا ينافي الامتناع اللاحق **اقول** ذهب العلماء كافة الى انه تعالى قادر على
القبيح الا النظام والدليل على ذلك اننا قد بينا نسبة قدرته الى الممكنات والقبيح منها فيكون
من درجات تحت قدرته احتج بان وقوعه منه يدل على اجهل والحاجة وهما متفيان في حقه تعالى
والجواب ان الامتناع هنا بالنظر الى الحكمة فهو امتناع لاحق لا يؤثر في الامكان الاصل ولهذا عقب
المصنف الاستدلال على مراده بالجواب عن الشبهة التي له وان لم يذكرها صريحا **المسئلة الرابعة** في انه

يتركه في فعله

يفعل لغرض **قال** ونفي الغرض يستلزم العيب ولا يلزم عوده اليه **اقول** يختلف
الناس هنا فذهب المعتزلة الى انه تعالى يفعل لغرض ولا يفعل شيئا غير فائدة وذهب الاشاعرة
الى ان افعاله تعالى يستحيل تعليلها بالاغراض والمقاصد والدليل على مذهب المعتزلة ان كل فعل لا يقع
لغرض فانه عيب والعبث قبيح والله تعالى يستحيل منه قبيح احتج المخالف بان كل فاعل لغرض وقصد
فانه ناقص بذاته مستكمل بذلك الغرض والله تعالى يستحيل عليه النقصان والجواب لنقصانما يلزم
لوعاد الغرض والتفجع اليه اما اذا كان الغرض عايذا الى غيره فلا كما تقول انه تعالى يخلق العالم لتفهمهم
المسئلة الخامسة في انه تعالى يريد الطاعات ويكره المعاصي **قال** وارادة القبيح

يتركه في الطاعات
ويكره المعاصي

قبحة وكذا ترك ارادة الحسن والامر والنهي **اقول** مذهب المعتزلة ان الله تعالى يريد الطاعات
من المؤمن والكافر سواء وقعت ولا ويكره المعاصي سواء وقعت ولا وقالت الاشاعرة كل ما هو واقع فهو
مراد سواء كان طاعة ومعصية والدليل على ما ذهب اليه المعتزلة وجهان الاول انه تعالى حكيم لا يفعل
القبيح على ما تقدم وكما ان فعل القبيح قبيح فكذا ارادته قبيحة وكما ان ترك الحسن قبيح فكذا ارادة تركه
الثاني انه تعالى امر بالطاعات ونهى عن المعاصي الحكيم انما يامر بما يريد لا بما يكره وينهى عما يكره لا عما
يريد فلو كانت الطاعة من الكافر مكروهة لله تعالى لما امر بها ولو كانت المعصية مرادة لله تعالى لما
نها عنها وكان الكافر طيعا بكونه لا بانه لا يملك ما اراده الله تعالى منه وهو المعصية وامتنع

للداعي لا ينافي
القدر كالقوة

وبعض الافعال مستندة اليها والمغلوبة غير لازمة والعلم تابع والضرورة قاضية باستناد افعالنا اليها والواجب

عما كوهه وذلك باطل قطعاً قال وبعض الافعال مستندة اليها والمغلوبة غير لازمة والعلم
 تابع **اقول** لما فرغ من الاستدلال شرع في ابطال حجج الخصم وهي ثلثة الاولى قالوا الله تعالى فاعل
 لكل موجود فيكون القبايح مستندة اليه بارادته والجواب ما ياتي من كون بعض الافعال مستندة اليها
 الثانية ان الله تعالى لو اراد من الكافر الطاعة والكافر اراد المعصية وكان الواقع مراد الكافر لزم ان يكون
 الله تعالى مغلوباً اذ من يقع مراده من المرادين هو الغالب الجواب ان هذا غير لازم لان الله تعالى انما
 يريد الطاعة من العبد على سبيل الاختيار وهو انما يتحقق بارادة المكلف ولو اراد الله تعالى ابقاء
 الطاعة من الكافر مطلقاً سواء كانت عن اختيار او اجبار لوقعت لثالثة قالوا اكملنا علم الله تعالى وقوعه
 وجب ما علم عدم امتنع فاذا علم عدم وقوع الطاعة من الكافر استحال ارادتها منه والا لكان مريداً
 لما يمتنع وجوده والجواب ان العلم تابع لا يؤثر في امكان الفعل وقدم تقرير ذلك **المسئلة السابعة**
 في اتانافا علون **قال** والضرورة قاضية باستناد افعالنا اليها **اقول** اختلف العقلاء
 هنا فالذي ذهب اليه المعتزلة ان العبد فاعل لافعال نفسه اختلفوا فقال ابو الحسن ان العلم بذلك ضرورة
 وهو الحق الذي ذهب اليه المتأولون وقال اخرون انه استدلالى واملجهم بنصفوان فانه قال ان الله تعالى
 هو الموجد لافعال العباد وضافتها اليهم على سبيل المجاز فاذا قيل فلان صلى وصام كان بمنزلة قولنا
 طال وغنى وقال خرار بن عمرو والنجا روحفص القرط وابو الحسن الاشعري ان الله تعالى هو المحدث
 لها والعبد مكتسب لم يجعل القدرة العبد اثر في الفعل بل القدرة والمقدور واقعان بقدرة الله تعالى
 وهذا الاقتران هو الكسب في فسر القاض الكسب بان ذات الفعل واقعة بقدرة الله نعم وكونه طاعة
 ومعصية صفتان واقعتان بقدرة العبد وقال ابو اسحق من الاشاعرة ان الفعل واقع بمجموع القدرتين
 والمقتضى التجاء الى الضرورة ههنا فانا نعلم بالضرورة الفرق بين حوكة الحيوان واختيار حوكة الحجر الهابط و
 منشأ الفرق هو اقتران القدرة في احدا لفعلين به وعدمه في الاخر **قال** والوجوب للداعي لا ينافي
 القدرة كالواجب **اقول** لما فرغ من تقرير المذهب شرع في الجواب عن شبهة الخصم وتقرير الشبهة
 الاولى ان صدور الفعل من المكلف اما ان يقارن بتحويل لا صدور له او امتناع لا صدور له والثاني يلزم من الترجيح
 يستلزم الجبر الاول اما ان يترجح فيه الصدور على لا صدور ومرتجح او لا يترجح والثاني يلزم من الترجيح
 لاحد طرفي الممكن من غير مرجح وهو محال والاول يستلزم التمام والانتفاء الى ما يجب مع الترجيح وهو يناقض
 التقدير ويستلزم الجبر والجواب ان الفعل بالنظر الى قدرة العبد ممكن وواجب بالنظر الى داعية ذلك
 لا يستلزم الجبر فان كل قادر فانه يجب عنه الاثر عند وجود الداعي كما في حق الواجب تعالى فان هذا

جستفان العباد على
باعتبار افعالهم

والإيجاد لا يستلزم العلم إلا مع اقتران القصد فيكفي الأجمال ومع الاجتماع يقع مراده تعالى والحدوث اعتباراً

وامتناع الجسم
لغيره وتعدّد
المماثلة في بعض
الافعال لتعدّد
الاعاطة

الدليل قايماً في حقّه تعالى ووجه المخلص ما ذكرناه على أن هذا غير مسموع من أكثرهم حيث جوّزوا من القائل
توجّه أحد مقدورين على الآخر من غير مرجّح وبه اجابوا عن الشبهة التي اوردوها الفلاسفة عليهم فما ادرى
لمكان الجواب بذلك مسموعاً هناك ولم يكن مسموعاً هنا **قال** والإيجاد لا يستلزم العلم إلا
مع اقتران القصد فيكفي الأجمال **اقول** هذا الجواب عن شبهة أخرى لهم وتقريرها أن العبد لو كان
موجداً لأفعال نفسه كان عالماً بها والتالي باطل فالمقدّم مثله والشرطيّة ظاهرة وبيان بطلان
التالي أن حال الحركة تفعل حركات جزئية لا نعقلها وإنما نقصد الحركة إلى المنتهى وإن لم نقصد جزئياً
تلك الحركة والجواب أن الإيجاد لا يستلزم العلم فإن الفاعل قد يصدر عنه الفعل بمجرد الطبع كالأحرار
الصادرون النار من غير علم فلا يلزم من نفي العلم نفي الإيجاد نعم الإيجاد مع القصد يستلزم العلم
لكن العلم الأجمالي كاف فيه وهو الحاصل في الحركات الجزئية بين المبدأ والمنتهى **قال** ومع الاجتماع
يقع مراده تعالى **اقول** هذا الجواب عن شبهة أخرى لهم وتقريرها أن العبد لو كان قادراً على الفعل
لزم اجتماع قادرين على مقدور واحد والتالي باطل فالمقدّم مثله بيان الشرطيّة أنه تعالى قادر على
كل مقدور ولو كان العبد قادراً على شيء لا يجتمع قدرته وقدره الله فمعه عليه وأما بطلان التالي
فلا تلو أراد الله إيجاده وأراد العبد عدمه فإن وقع مرادان أو عدا لزم اجتماع النقيضين وإن
وقع مراد أحدهما دون الآخر لزم الترجيح من غير مرجّح والجواب أن نقول يقع مراد الله تعالى لأن قدرته
أقوى من قدرة العبد وهذا هو المرجّح وهذا الدليل أخذه بعض الأشاعرة من الدليل الذي استدلّ
به المتكلمون على الواحدانيّة وهناك يمتشي لتساوي قدرتي الالهين المفروضين أمّا ههنا فلا
قال والحدوث اعتباراً **اقول** هذا الجواب عن شبهة أخرى ذكرها قدماء الأشاعرة وهي أن
الفاعل يجب أن يخالف فعله في الجهة التي بها يتعلق فعله وهو الحدوث ونحن محدثون فلا يجوز أن نفعل
الحدوث وتقرير الجواب أن الفاعل لا يؤثر الحدوث لأنه امر اعتباري ليس بزايد على الذات والألزام التسلسل
وإنما يؤثر في الماهية وهي مغايرة لنا **قال** وامتناع الجسم لغيره **اقول** هذا الجواب عن شبهة
أخرى لهم وهي أن لو كنا فاعلين في الأحداث لصحّ منّا أحداث الجسم لوجود العلة المصنّعة للمتعلق وهي الحدوث
والجواب أن الجسم يمتنع صدوره عنا لأجل الحدوث حتى يلزم تقييم الامتناع بل إننا امتنع صدوره عنا
لأننا أجساماً والجسم لا يؤثر في الجسم على ما مرّ **قال** وتعدّد المماثلة في بعض الأفعال لتعدّد الاعاطة
اقول هذا الجواب عن شبهة أخرى ذكرها قدماء هم وهي أن لو كنا فاعلين لصحّ منّا أن تفعل مثل ما فعلنا
أو لا من كلّ جهة لوجود القدرة والعلم والتالي باطل فالمقدّم مثله وبيان بطلان التالي أن لا نقدر على أن

ولا نسبة في الخيرية بين فعلنا وفعله تعالى والشكر على مقدمات الايمان والسمع متاؤل ومعارض بمثله والترجيح

معنا

نكتب في الزمان الثاني مثل ما كتبناه في الزمان الاول من كل وجه بل لا بد من تفاوت بينهما في وضع الحروف
ومقاديرها وتقدير الجواب ان بعض الافعال يصدر عنها في الزمان الثاني مثل ما صدرت في الزمان الاول
مثل كثير من الحركات والافعال وبعضها يتعد علينا في ذلك لانه ممتنع ولكن لعدم الاحاطة الكلية
بما فعلناه اولاً فان مقادير الحروف اذا لم يضبطها لم يصدر عنها مثلها الا على سبيل الاتفاق **قال**
ولا نسبة في الخيرية بين فعلنا وفعله تعالى **اقول** هذا جواب عن شبهة اخرى لهم قالوا لو كان العبد اعلا
للايمان لكان بعض افعال العبد خيراً من فعله تعالى لان الايمان خير من القردة والخنازير والتالي باطل
بالاجماع فالمقدم مثله والجواب ان نسبة الخيرية ههنا منتفية لا تكتم ان عنيت بان الايمان خيراً منه انفع
فليس كذلك لان الايمان انما هو فعل شاق مضير على البدن ليس فيه خير عاجل وان عنيت به انه خير لما فيه
من استحقاق المدح والثواب به بخلاف القردة والخنازير فح لا يكون الايمان خيراً بنفسه انما الخير هو
ما يؤدي اليه الايمان من فعل الله تعالى بالعبد وهو المدح والثواب حينئذ يكون المدح والثواب
خيراً وانفع للعبد من القردة والخنازير لكن ذلك من فعله تعالى واعلم ان هذه الشبهة ركيكة جداً
وانما اوردناها المصنف رح هنا لان بعض الثوبية اورد هذه الشبهة على ضرار بن عمرو فاذا عن لها والترجيح
لاجلها **قال** والشكر على مقدمات الايمان **اقول** هذا جواب عن شبهة اخرى لهم قالوا لو كان
العبد فاعلاً للايمان لما وجب علينا شكر الله تعالى عليه والتالي بالاجماع باطل فالمقدم مثله والشبهة
ظاهرة فانه لا يحسن متناً شكر غيرنا على فعلنا والجواب ان الشكر ليس على فعل الايمان بل على مقدماته
وتعريفنا آياته وتمكيننا منه وحضور اسبابه والاقتدار على شرايطه **قال** والسمع متاؤل ومعارض
بمثله والترجيح معنا **اقول** هذا جواب عن الشبهة الثقلية بطريق اجمالي وتقديره انهم قالوا قد ورد
في الكتاب العزيز ما يدل على الجبر كقوله تعالى خالق كل شيء والله خلقكم وما تعملون ختم الله على قلوبهم
ومن يرد ان يضله يجعل صوره ضيقاً حجاباً والجواب ان هذه الايات متاولة قد ذكر العلماء تأويلها
في كتبهم وايضاً فهي معارضة بمثلها وقد صنفها اصحابنا على عشرة اوجه احدها الايات الدالة على اضافة
الفعل الى العبد كقوله تعالى فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم ان يتبعون الا الظن حتى يغيروا ما بانفسكم
بل سئلت لكم انفسكم فطوعت له نفسه من يجعل سؤاً يجز به كل نفس بما كسبت رهينة كل امرء بما كسبت
هين ما كان لى عليكم من سلطان الا ان دعوتكم الى اخوها الثاني الايات الدالة على مدح المؤمنين على الايمان
وذم الكفار على الكفر والوعد والوعيد كقوله تعالى اليوم تجزى كل نفس بما كسبت اليوم تجزون بما كنتم
تعملون وابراهيم الذي في ولا تزروا زرة وزواخري لتجزى كل نفس بما تسعى هل تجزون الا ما كنتم تعملون

من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها ومن اعرض عن ذكرها ولئلا الذين اشتروا الحياة الدنيا الذين
كفروا بعد ايمانهم لثالث الايات الدالة على تنزيه افعاله تعالى عن حائلة افعالنا في التفاوت الاختلاف
والظلم كقوله تعالى ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت الذي احسن كل شيء خلقه والكفر ليس بحسن وكذا
الظلم وما خلقنا السماء والارض وما بينهما الا بالحق ان الله لا يظلم مثقال ذرة وما ربك بظلام للعبيد
وما ظلمناهم لا ظلم اليوم ولا يظلمون فتيلا الرابع الايات الدالة على ذم العباد على الكفر والمعاصي
والتوبيخ على ذلك كقوله تعالى كيف تكفرون بالله وما منع الناس ان يؤمنوا اذ جاءهم الهدى وما ذاه
عليهم لو امنوا بالله واليوم الآخر ما منعك ان تسجد فما لهم عن التذكرة معرضين لم تلبسوا الحق بالباطل
لم تصدقون عن سبيل الله الخامس الايات الدالة على التهديد والتحذير كقوله فمن شاء فليؤمن ومن
شاء فليكفر اعلموا ما شئتم لمن شاء منكم ان يتقدموا ويترأخوا ومن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر
الذي انما يتخذ الى ربه ما يباي سيقول الذين اشركوا الوشاء الله ما اشركنا ولا اباءنا وقالوا الوشاء الرحمن ما عبدناهم
السادس الايات الدالة على المساعدة الى الافعال قبل فواتها كقوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم
اجيبوا داعي الله استجبوا لله وللرسول وابتغوا احسن ما ازل اليكم وابتغوا الى ربكم السابع الايات
التي حث الله تعالى فيها على الاستعانة وبثبوت اللطف منه كقوله تعالى اياك نستعين فاستعذ بالله
من الشيطان الرجيم استعينوا بالله ولا ترون انهم يفتنون في كل عام مرة او مرتين ثم لا يتوبون ولا هم
يذكرون ولو ان يكون الناس امّة واحدة ولو بسط الله الرزق لعباده فبما رحمة من الله لنت لهم ان الصلوة
تتمى عن الفحشاء والمنكر الثامن الايات الدالة على استغفار الانبياء ربنا ظلمنا انفسنا سبحانك
ان كنت من الظالمين رب انى ظلمت نفسي رب انى اعوذ بك ان اسئلك ما ليس لك به علم التاسع الايات
الدالة على اعتراف الكفار والعصاة بنسبة الكفر اليهم كقوله تعالى ولو ترى اذ الظالمون موقوفون
عند ربهم الى قوله بل كنتم مجرمين وقوله ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين كلما التقى فيها
فوج العاشر الايات الدالة على التحسر والندامة على الكفر والمعصية وطلب الرجعة كقوله وهم يصطر
فيها ربنا اخرجنا منها ربنا رجعون ولو ترى اذ المجرمون ناكسوا رؤسهم او يقولون حين ترى العذاب
لو ان لنا من امرنا حظا لولا اننا كنا من المجرمين الحادية الايات الكثرة وهي معارضة ما ذكره على ان الترجيح معن لان التكليف
انما يتم باضافة الافعال اليها وكذا الوعد والوعيد والتخويف والانداء وانما طول المص في هذه المسئلة
لانها من المهمات المسئلة السابعة في المولد قال وحسن المدح والذم على المتولد
يقتضى العلم باضافته اليها قول الافعال تنقسم الى المباشرة والمتولدة والمخترعة فالاول هو الحاد

جاءت في الافعال من
المباشرة والمتولدة
المخترعة

والجواب باختيار السبب لاحق والذم في لقاء الصبي عليه لا على الاخراق

ابتداء بالقدرة في محلها والثاني هو الحادث الذي يقع بحسب فعل اخر كما الحركة الصادرة عن الاعتماد
ويتمونه للسبب يسمون الاول سبباً سواء كان الثاني حادثاً في محل القدرة او في غير محلها والثالث
ما يفعل المحل فالاول مختص بنا والثالث مختص به تعالى والثاني مشترك واعلم ان الناس يختلفوا
في المتولد هل يقع بنا ام لا فجمهور المعتزلة على انه من فعلنا كما مباشر وقال معمر انه لا فعل للعبد الا
الارادة وما عداها من الحوادث فهي اقعة بطبع المحل والانسان عند جزء في القلب يوجد فيه الارادة
وما عداها يضيفه الى طبع المحل وقال اخرون لا فعل للعبد الا الفكر وقال ابو اسحق النظام ان فعل الانس
هي الحركات الحادثة فيه بحسب واعيه والانسان عند هوشى منسب في الجملة والارادة والاعتقادات
حركات القلب وما يوجد منفصلاً عن الجملة كالكتابة وغيرها فانه من فعله تعالى بطبع المحل وقال ثمانية
ان فعل الانس هو ما يحدث في محل قدرته فاما ما تعدى محل القدرة فهو حادث لا يحدث له ولا فعل
لا فاعله وقالت الاشعرية المتولد من فعله تعالى راجعاً هير من المعتزلة التجاؤا في هذا المقام
الى الضرورة فانا تعلم استناد المتولدات لينا كالكتابة والحركات وغيرها من الصناعات وبحسب منامدح
الفاعل وذمهم كما في المباشر والمضمر استدلال بحسن المدح والذم على العلم بانا فاعلون للمتولد لا على لان
الضروريات لا يجوز الاستدلال عليها نعم يجوز الاستدلال على كونها ضرورية اذا لم يكن هذا الحكم
ضرورياً وجماعة من المعتزلة ذهبوا الى انه كسبي واستدلوا بحسن المدح والذم عليه فلزمهم الدور لا
حسن المدح والذم مشروط بالعلم بالاستناد اليه فلو جعلنا الاستناد اليه مستفاداً منه لزم الدور
قال والجواب باختيار السبب لاحق **اقول** هذا جواب عن اشكال يورد ههنا وهو ان
يق ان المتولد لا يقع بقدرة تعالى ان المقدور هو الذي يصح وجوده وعدمه عن القادر وهذا المعنى
في المتولد لان عند اختيار السبب بحسب السبب فلا يقع بالقدرة المستحقة والجواب ان الوجوه في السبب
عند اختيار السبب وجوب لاحق كما ان الفعل يجب عند وجود القدرة والداعي وعند فرض وقوعه
وجوب لاحق لا يؤثر في الامكان الذاتي والقدرة فكذا هنا **قال** والذم في لقاء الصبي عليه لا على
الاخراق **اقول** هذا جواب عن شبهة لهم وهي ان المدح والذم لا يدلان على العلم باستناد المتولد
اليه فانا ندّم على المتولد وان علمنا استناده الى غيرنا فانا ندّم من القى الصبي صبياً في النار اذا احترق
بها وان كان المحرق هو الله تعالى والجواب ان الذم ههنا على اللقاء لا على الاخراق فان الاخراق من الله
تعالى عند اللقاء حسن لما يشتمل عليه من الاعراض لذلك الصبي ولما فيه من مراعات العادات وعقد
انتقامها في غير زمان الانبياء ووجوب الذم حكم شرعي لا يجب تخصيصه بالفعل فان الحافر للبسر

والقضاء والقدر ان اريد الخلق الفعل لزما المحال والالزام صحيح فالواجب خاصة والاعلام صحيح مطلقا وقد

بينه امير المؤمنين
في حديثه
الاصح

يلزمه الدية وان كان الوقوع غير مستندا اليه **المسئلة الثامنة** في القضاء والقدر
قال والقضاء والقدر ان اريد الخلق الفعل لزما المحال والالزام صحيح فالواجب خاصة والاعلام
صحيح مطلقا وقد بينه امير المؤمنين في حديثه الاصبح **اقول** يطلق القضاء على الخلق والاعلام قال
تعالى ففصيه من سبع سموات في يومين اي خلقهن وامنهن وعلى الحكم والايجاب لقوله نعم وقضى ربك
الا تعبد والا اياه اي اوجب الزم وعلى الاعلام والاعلام كقوله وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب
اي علمناهم واخبرناهم ويطلق القدر على الخلق كقوله تعالى قدر فيها اقواتها والكتابة كقول الشاعر
واعلم بان ذ الجلال قد قدره في الصحف الاولى التي التي كان سطره البيان كقوله تعالى الامر قد
من الغابرين اي بينا واخبرنا بذلك اذ اظهر هذا فنقول لا شرعي ما تعني بقولك انه تعالى قضى اعمال العباد
وقدرها ان اردت به الخلق والايجاد فقد بينا بطلان ادوات الافعال مستندة اليها وان عني به
الالزام لم يصح الا في الواجب خاصة وان عني به انه تعالى بينها وكتبها واعلم انهم سيفعلونها فهو صحيح
لانه تعالى قد كتب ذلك اجمع في اللوح المحفوظ وبينه لئلا تكثر وهذا المعنى الاخير هو المتعين للاجماع
على وجوب الرضا بقضاء الله تعالى وقدره ولا يجوز الرضا بالكفر وغيره من القبائح ولا ينفعهم الاعتد
بوجوب الرضا به من حيث انه فعله تعالى وعدم الرضا به من حيث الكسب لبطلان الكسب ولا وثاين
فاما ان نقول ان كان كون الكفر كسبا بقضائه تعالى بقدره وجب به الرضا من حيث هو كسب هو
خلاف قولكم وان لم يكن بقضاء وقدره بطل استناد الكاينات باجمعها الى القضاء والقدر واعلم
ان امير المؤمنين على ابن ابي طالب قد بين معنى القضاء والقدر وشرحهما شرحا وافيا في حديثه الاصبح
بنينا لما انصرف من صفتين فانه قام اليه شيخ فقال اخبرنا يا امير المؤمنين عن مسيرنا الى الشام كان
بقضاء الله تعالى وقدره فقال امير المؤمنين عليه السلام والذي فلق الحجرة وبرى المشمة ما وطينا
موطئا ولا هبطنا واديا ولا علونا تلعة الا بقضائه وقدره فقال له الشيخ اعند الله احتسب عنا في ما راى
من الاجور شيئا فقال له مرأيتها الشيخ بل اعظم الله اجركم في مسيركم وانتم سايرون وفي منصرفكم وانتم
منصرفون ولم تكونوا في شيء من حالاكم مكرهين ولا اليها مضطرين فقال الشيخ كيف في القضاء والقدر
ساقانا فقال ويحك لعلك ظننت قضاء الازما وقد را حتم الوكان كذلك لبطل الثواب والعقاب
والوعد والوعيد والامر والنهي لم يات لائمة من الله مذنب ولا محبة لمحسن ولم يكن المحسن اولى بالممدح
من المسيئ ولا المسيئ اولى بالذم من المحسن تلك مقالعة عبدة الاوثان وجنود الشيطان وشهود الزور
واهل العي عن الصواب هم قدرية هذا الامة وبجوسها ان الله تعالى امر بخير ونهى عن اذى وكلف

والاضلال اشارة الى خلاف الحق وفعل الضلالة والاهلاك والهدك مقابل له والاو لان منفيان عن الله تع

يسير لم يعص مغلوبا ولم يطع مكرها ولم يرسل الرسل عبثا ولم يخلق السموات والارض وما بينهما باطلا
ذلك ظن الذين كفروا فيويل للذين كفروا من النار فقال الشيخ وما القضاء والقدر اللذان ماسرنا
الابهما فقال هو الامر من الله تعالى والحكم وتلا قوله تعالى وقضار بك لا تعبدوا الا اياه فنهض
الشيخ مسرورا وهو يقول انت الامام الذي رجوا بطاعت يوم النشور من الرحمن رضوانا وضحيت من
ديننا ما كان ملتسا جزاك ربك عنا من احسانا قال ابو الحسن البصري ومحمود الخوارزمي وجه
تشبيهه عليه السلام المجبرة بالمجوس من وجوه احدها ان المجوس اختصوا بمقالات سنيقة واعتقاد
واهيته معلومة البطلان وكذلك المجرة وثانيتها ان مذهب المجوس ان الله تعالى يخلق فعله ثم يتبرأ
منه كما خلق ابليس ثم انتفى منه وكذلك المجرة قالوا انه تعالى يفعل القبايح ثم يتبرأ منه وثالثها ان
المجوس قالوا ان نكاح الاخوات والامهات بقضاء الله وقدره وادارته ووافقه المجرة حيث قالوا
ان نكاح المجوس لاخوانهم وامهاتهم بقضاء الله وقدره وادارته وابعها ان المجوس قالوا ان القادر
على الخير لا يقدر على الشر وبالعكس والمجرة قالوا ان القدرة موجبة للفعل غير متقدمة عليه فلا نسأ
القادر على الخير لا يقدر على ضد وبالعكس **المسئلة التاسعة** في الهدك والضلال قال

والاضلال اشارة الى خلاف الحق وفعل الضلالة والاهلاك والهدك مقابل له والاو لان منفيان
عن الله تعالى **اقول** يطلق الاضلال على الاشارة الى خلاف الحق والبار
الحق بالباطل كما تقول اضلني فلان عن الطريق اذا اشار الى غيره واوهم انه
هو الطريق ويطلق على فعل الضلالة في الانسان كفعل الجمل فيه حتى يكون معتقدا خلافا
لحق ويطلق على الاهلاك والبطلان كما قال تعالى فلن يضل اعمالهم يعني لن يظلمها والهدك يقال لمعان
ثلثة مقابلة لهذه المعاني فيقال بمعنى نصب الدلالة على الحق كما تقول هدا في الطريق وبمعنى فعل
الهدك في الانسان حتى يعتقد الشيء على ما هو به وبمعنى الاثابة كقوله تعالى سيهديهم يعني سيثبتهم
والاو لان منفيان عن الله تعالى يعني الاشارة الى خلاف الحق وفعل الضلالة لانها فييمان والله تعالى
منزه عن فعل القبيح واما الهداية فالله تعالى نصب الدلالة على الحق وفعل الهداية الضرورة
في العقل ولم يفعل الايمان فيهم لانه كلفهم به ويشيب على الايمان فمعا في الهداية صادقة في حق
تعالى لا فعل ما كلف به واذا قيل انه تعالى يهدي ويضل فان المراد به انه يهدي المؤمنين بمعنى
انه يثبتهم ويضل العصاة بمعنى انه يهلكهم وقول موسى ان هي الاقنتك فالمراد بالقتل
الشدة والتكليف الصعب يضل بها من يشاء اي يهلك من يشاء وهم الكفار **المسئلة**

بحث الهداية
والضلالة

٧
وتعذيب غير المكلف قبيح وكلام نوح مجاز والخدمة ليست عقوبة له والتبعية في بعض الاحكام مجازة

العاشرة في انه تعالى لا يعذب الاطفال **قال** وتعذيب غير المكلف قبيح وكلام نوح
مجاز والخدمة ليست عقوبة له والتبعية في بعض الاحكام مجازة **اقول** ذهب بعض الحشوية
الى ان الله تعالى يعذب اطفال المشركين ويلزم الاشاعة تجويزه والعديلة كافة على منعه الدليل
عليه انه قبيح عقلا فلا يصدر منه تعالى اجحوا بوجه الاول قول نوح عليه السلام ولا يلدوا
الا فاجرا كفارا و اجواب انه مجاز والتقدير انهم يصيرون كذلك لاحال طفوليتهم الثاني قالوا اننا
نستخدمه لاجل كفر ابيه فقد فعلنا فيه الماء وعقوبة فلا يكون قبيحا والجواب ان الخدمة ليست عقوبة
للطفل وليس كل المومنة عقوبة فان الفصد والحجامة المان وليس عقوبة نعم استخدام عقوبة
لا يبرء امتحان له يعرض عليه كما يعرض على امراضه الثالث قالوا ان حكم الطفل يتبع حكم ابيه في الدفن
ومنع التوارث والصلوة عليه ومنع التزويج والجواب ان المنكر عقابه لاجل جرم ابيه وليس بمنكر ان
يتبع حكم ابيه في بعض الاشياء اذ لم يحصل له بها الم وعقوبة ولا الم له في منعه من الدفن والتوارث
وترك الصلوة عليه **المسئلة الحادية عشر** في حسن التكليف بيان ماهيته ووجبه
حسنه وجملة من احكامه **قال** والتكليف حسن لاشتماله على مصلحة لا تحصل بدونه **اقول**

التكليف ما خوذ من الكلفة وهي المشقة وحده ارادة من يجب طاعته على جهة الابتداء ما فيه مشقة
بشرط الاعلاء ويدخل تحت واجب الطاعة الواجب تعالى والنبي والامام والسيد والوالد والمنعم
ويخرج البواقي وشرطنا الابتداء لان ارادة هؤلاء انما يكون تكليفا اذ لم يسبقه غيره الى ارادة
ما اراده ولهذا لا يسمى الوالد مكلفا بامر الصلوة ولده لسبق ارادة الله تعالى لها منه والمشقة
لا بد من اعتبارها ليتحقق المحذور اذا التكليف ما خوذ من الكلفة وشرطنا الاعلاء لان المكلف
اذ لم يعلم ارادة المكلف بالفعل لم يكن مكلفا اذ اعرفت هذا فنقول التكليف حسن لان الله تعالى
فعله والله تعالى لا يفعل القبيح ووجه حسنه اشتماله على مصلحة لا تحصل بدونه وهي التعرض لمنافع
عظيمة لا تحصل بدون التكليف لان التكليف ان لم يكن لغرض كان عبثا وهو محذور وان كان لغرض فان
كان عايده اليه تعالى لزم المحال فان كان الى غيره فان كان الى غير المكلف كان قبيحا وان كان الى المكلف
فان كان حصوله ممكنا بدون التكليف لزم العبث ان لم يكن فان كان النفع انتقص بتكليف من
علم كفره وان كان التعرض فهو المطلوب اذ اعرفت هذا فنقول الغرض من التكليف هو التعرض لمنفعة
عظيمة لانه تعرض للثواب والثواب منافع عظيمة خالصة داعية واصله مع التعظيم والمدح ولا شأن
للتعظيم انما يحسن المستحق ولهذا يقع منا تعظيم الاطفال والاراذل كتعظيم العلماء وانما يستحق

جئت على
الاطفال
نعم
والتكليف
حسن
اشتماله
على مصلحة
لا تحصل
بدونه

جئت على
التكليف

بجلا فبحر ثم التداوى المعاوضات والشكرباطل ولان النوع محتاج الى التعاضد المستلزم للسنة النافع

استعمالها
في الرياضة
وادامة النظر
في الامور العلية
وتذكر الانذار
المستلزمة
لاقامة العدل
مع زيادة الاجر
والثواب

التعظيم بواسطة افعال الحسنة وهي الطاعات ومعنى قولنا ان التكليف تعرض للثواب ان المكلف جعل
المكلف على الصفات التي يمكنه الوصول الى الثواب بعشر على ما به يصل اليه وعلم انه سيوصله اليه اذا
فعل ما كلفه **قال** بخلاف الجرح ثم التداوى المعاوضات والشكرباطل **اقول** هذه ايراد
على ما اختاره الاول ان التكليف للنفع يتنزل منزلة من جرح غيره ثم داواه طلبا للدواء وكما ان ذلك
قبیح فكذا التكليف لثالث ان التكليف طلبا للنفع يتنزل منزلة المعاوضات كالبيع والاجارات
وغيرها ولا شك ان المعاوضات تقتضي رضا المتعاضدين حتى ان من عاوض بغير اذن صاحبه فعل
قبیح والتكليف عند كماله لا يشترط فيه رضا المكلف لثالث لم لا يجوز ان يكون التكليف شكرا
لنعم السابقة والجواب عن الاول بالفرق من وجهين احدهما ان الجرح مضرة والتكليف نفسه ليس
واما المشقة في الافعال التي يتناولها التكليف لثالث ان الجرح والتداوى انزال مضرة لا غرض فيه الا
التخلص من تلك المضرة بخلاف التكليف عن الثالث ان المراضاة تعتبر في المعاوضات لاختلاف اغراض
الناس في التعامل جنسا ووصفا اما اذا لم يكن هناك معاوضة وبلغ النفع جدا يكون غاية ما يطلبه
العقلاء لم يختلف لعقلاء في اختيار المشقة بسببه حتى ان العقلاء تفهون الممتنع منه وعن الثالث
ان الشكر لا يشترط فيه المشقة والله تعالى قادر على ازالة صفة المشقة عن هذه الافعال فلو كان
التكليف شكرا لم يبعث في صفة المشقة ولان طلب الفعل الشاق يخرج النعمة عن كونها نعمة **قال**

ولان النوع محتاج الى التعاضد المستلزم للسنة النافع استعمالها في الرياضة وادامة النظر في الامور
العالية وتذكر الانذارات المستلزمة لاقامة العدل مع زيادة الاجر والثواب **اقول** لما ذكر
المصنف حسن التكليف على راي المتكلمين شرع في طريق الاسلاميين من الافلاسفة فبدأ بذكر الحاجة
الى التكليف ثم ذكر منافعة الدنيوية والاخرية وتحقيقه ان يقول ان الله خلق الانسان مدنيا بطبع
لا كثير من الحيوانات لا يمكن ان يبقى اشخاصا لا يحصل لهم كالا نهم الا بالتعاضد والتعاون لان الاغذية
 والملبوسات امور صناعية يحتاج كل منهم الى صاحب في عمل يستعينه عن عمله حتى يتم كمال ما يحتاج اليه
 واجتماعهم مع تباين شهواتهم وتغاير امزجتهم واختلاف قواهم المقتضية للافعال الصادرة عنهم
 منظمة الشارح والفساد ووقوع الفتن فوجب وضع قانون وسنة عادلة يتعادلون بها فيما بينهم
 ثم تلك السنة لو استند وضعها اليهم لزم المحذور فوجب استنادها الى شخص متميز عنهم بكامل قواه
 واستحقاقه للانقياد اليه الطاعة وذلك لانها يكون بمعجزات تدل على انها من عند الله تعالى ثم من
 المعلوم تفاوت اشخاص الناس في قبول الخير والشروايل والنقصا والقضايايل بحسب اختلاف امزجتهم

٩ واجب لزوجه عن القبايح وشرايط حسن انتفاء المفسدة وتقدمه وامكان متعلقه وثبوت صفة زائدة

على حسنة
المكلف بصفة
الفعل وقد
المستحق وقد
عليه امتناع
القيح عليه
وقدرة المكلف
على الفعل
وعلمه به وامكانه
وامكان الالتر

وهيات نفوسهم فوجبان يكون هذا الشارع مؤيدا لا يعجز عن احكام شريعته في جمهور الناس بعضهم بالبرهان وبعضهم بالوعظ وبعضهم بتأليف القلب بعضهم بالزجر والقتال ولما كان النبي لا يتفوق في كل زمان وجبان يبقى السنن المشروعة الى وقت اضحلالها وانقضاء الحكمة الالهية تجديدها ففرضت عليهم العبادات المذكورة لصاحب الشرع وكورت عليهم حتى يستحكم التذكر بالتركيب فيحصل لهم من تلحق الاوامر والنواهي الالهية منافع ثلاث احديها رياضة النفس باعتبار الامساك عن الشهوات ومنعها عن القوة الغضبية المكذرة لصفاء القوة العقلية الثانية تعويد النفس النظر في الامور الالهية والمطالب العالية واحوال المعاد والتفكير في ملكوت الله تعالى وكيفية صفاته واسماؤه وتحقق فيضان الموجودات عنه تعالى متسلسلة في الترتيب الذي اقتضته الحكمة الالهية بالبراهين القطعية الخالصة عن شبهات المغالطة والثالثة تذكيرهم ما وعدهم الشارع من الخير والشر الاخرين بحيث يتحفظ النظام المقتضى للتعداد والترافد ثم زاد الله تعالى المستعمل للشرع الاجر والثواب في الاخرة فهذه مصالح التكليف عند الاوائل **قال** واجب لزوجه عن القبايح

اقول هذا مذهب المعتزلة وانكره الاشاعرة ذلك والدليل على وجوب التكليف انه لو لم يكلف الله نعم من كملت شرايط التكليف فيرل كان مغريا بالقيح والتالي باطل لقبحه فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الله تعالى اذا اكمل عقل الانسان وجعل فيه ميلا الى القبيح وشهوة له ونفورا عن الحسن فلو لم يقرر في عقله وجوب الواجب وقبح القبيح والمواخذه على الاخلاص بالواجب وفعل القبيح لكان وقوع القبيح من المكلف دايما والى هذا اشار بقوله لزجره عن القبايح **قال** وشرايط حسنه انتفاء المفسدة وتقدمه وامكان متعلقه وثبوت صفة زائدة على حسنه وعلم المكلف بصفات الفعل وقد المستحق وقد رت عليه امتناع القبيح عليه

وقدرة المكلف على الفعل وعلمه به وامكانه وامكان الالة **اقول** لما ذكر ان التكليف حسن شرع في بيان ما يشترط في حسن التكليف قد ذكرنا مورالا يحسن التكليف بدو طامنها ما يرجع الى نفس التكليف ومنها ما يرجع الى متعلق التكليف اعني الفعل المكلف والمكلف مما يرجع الى التكليف فامر ان احدهما انتفاء المفسدة فيرل ان لا يكون مفسدة لنفس المكلف به في فعل اخذ اخذ في تكليفه او مفسدة لمكلف اخر والثاني ان يكون متقدما على الفعل قدرا يتمكن المكلف فيه من الاستدلال به فيفعل الفعل في الوقت الذي يجب يقاعه فيه واما ما يرجع الى الفعل فامر ان احدهما امكان وجوده والثاني كون الفعل قد اشتمل على صفة زائدة على حسنه بان يكون واجبا او مندوبا وان كان التكليف

ومتعلقه بما علم أمّا عقلي أو سمعي وأمّا ظنّ وأمّا عمل وهو منقطع للاجماع ولا يصل إلّا الثواب على حسنة عامة وضرر الكافر

من اختياره
وهو مفسدة
لا من حيث
التكليف
بخلاف ما شرطنا

ترك فعل فأمّا أن يكون الفعل قبيحاً أو يكون الإخلال به أولى من فعله وأمّا ما يرجع إلى المكلف فإن يكون
عالمًا بصفات الفعل لئلا يتكلف بايجاد القبيح وترك الواجب أن يكون عالمًا بقدر ما يستحقّ على الفعل
من الثواب لئلا يخلّ ببعضه وأن يكون القبيح ممتنعاً عليه لئلا يخلّ بالواجب فلا يوصل الثواب إلى
مستحقّه وأمّا ما يرجع إلى المكلف فإن يكون قادرًا على الفعل وأن يكون عالمًا به أو متمكّنًا من العلم
به وأمّا كان الإلّة أو حصولها أن كان الفعل ذالّة **قال** ومتعلقه بما علم أمّا عقلي أو سمعي
وأمّا ظنّ وأمّا عمل **أقول** متعلق التكليف قد يكون علمًا وقد يكون عملاً أمّا العلم فقد يكون
عقليًا محضًا نحو العلم بوجود الله تعالى وكونه قادرًا على ما لا يعلم غير ذلك من الصفات التي يتوقف التمتع عليها
وقد يكون سمعيًا نحو التكليف بالسمع والطاعة وكونه قادرًا على ذلك من الصفات التي يتوقف التمتع عليها
وأمّا العمل فقد يكون عقليًا كذا الوديع وشكر المنعم وبرّ الوالدين وقبح الظلم والكذب وحسن
التفضل والعفو وقد يكون سمعيًا كالصلاة وغيرها وهذه الأفعال تنقسم إلى الواجب والمندوب
والحرام والمكروه **قال** وهو منقطع للاجماع ولا يصل إلّا الثواب **أقول** يريد أن التكليف
منقطع ويدلّ عليه الاجماع والمعقول أمّا الاجماع فظاهر إذا الاتفاق بين المسلمين وغيرهم واقع
على أن التكليف وأمّا المعقول فنقول لو كان التكليف أيمانًا لم يكن يصل إلّا الثواب إلى المطيع والتألي
بطرفا فالمقدّم مثله بيان الشرطية أن التكليف مشروط بالمشقة والثواب مشروط بالخلو عن الكدّ
والمشاق واجمع بينهما محال ولا بد من تراخ بين التكليف والثواب إلّا لو لم لا الجاء **قال** وعلة
حسنة عامة **أقول** لما بين أو لا حسن التكليف مطلقاً شرع في بيان حسنة في حق الكافر والدليل
عليه أن العلة في حسن التكليف هي التعريض للثواب عامة في حق المؤمن والكافر كان التكليف
حسناً فيهما وهو ظاهر **قال** وضرر الكافر من اختياره **أقول** هذا جواب عن سؤال مقدّم
أن تكليف الكافر ضرر محض لا مصلحة فيه فلا يكون حسناً بيان المقدّمات الأولى أن التكليف نوع
في العاجل وحصل العقاب بتركه وهو ضرر عظيم وانتفت المصلحة في ثواب له فكان قبيحاً قطعاً
والجواب أن التكليف نفسه ليس بضرر ولا مستلزم من حيث هو تكليف ضرراً إلّا لكان تكليف
المؤمن كذلك بل الضرر إنّما نشأ من سوء اختيار الكافر لنفسه **قال** وهو مفسدة لا من حيث
التكليف بخلاف ما شرطناه **أقول** الذي يخطر لنا في تحليل هذا الكلام أنه جواب عن سؤال
مقدّم أيضاً وهو أن يقال إنكم شرطتم في التكليف أن لا يكون مفسدة للمكلف لا لغيره وهذا
التكليف يستلزم الضرر بالمكلف فيكون قبيحاً كما أن تكليف زيد لو استلزم مفسدة راجعة

والفايدة ثابتة واللطف واجب ليحصل الغرض به فان كان من فعله نعم وجب عليه وان كان من المكلف وجب ان يشعر

به ويوجب وان
كان من غيرهما
شطر في التكليف
العلم بالفعل
جاء اللطف
ووجوب القبح
منفية والكافر
لا يخلو من
اللطف لا خبا
بالسعادة و
الشقاوة ليس
مفسدة

الى عمره كان قبيحا والجواب ان الضرر ههنا مفسدة لا من حيث التكليف بل من حيث اختيار المكلف على
ما تقدم بخلاف ما شرحناه اعني انتهاء المفسدة اللازمة للتكليف **قال** والفايدة ثابتة **اقول**
هذا جواب عن سؤال مقدّر وتقريره ان تكليف الكافر لا فائدة فيه لان الفائدة من التكليف هي الثواب
ولا ثواب له فلا فائدة في تكليفه فكان عبثا والجواب لان ان الفائدة هي الثواب بل التبرع له وهو
حاصل في حق كالمؤمن **المسئلة الثانية عشر** في اللطف وما هيته واحكامه
قال واللطف واجب ليحصل الغرض به **اقول** اللطف هو ما يكون المكلف معه اقرب الى
فعل الطاعة وابتعد من فعل المعصية ولم يكن له حظ في التمكين ولم يبلغ حد الاجاء واحترزنا بقولنا
ولم يكن له حظ في التمكين عن الالة فان لها حظا في التمكين وليست لطفا وقولنا ولم يبلغ حد
الاجاء لان الاجاء تنافي في التكليف واللطف لا ينافيه وهذا اللطف المقرب قد يكون اللطف
وهو ما يحصل عند الطاعة من المكلف على سبيل الاختيار ولولا له لم يطع مع تمكنه في الحالين وهذا
بخلاف التكليف الذي يطع عنده لان اللطف امر زايد على التكليف فهو من دون اللطف يتمكن
بالتكليف من ان يطيع او لا يطيع وليس كذلك التكليف لان عنده يتمكن من ان يطيع وبدونه لا يتكفر
من ان يطيع او لا يطيع فلم يلزم ان التكليف الذي يطيع عنده لطفا اذا عرفت هذا فنقول للطف واجب
خلافا للاشعرية والدليل على وجوبه انه يحصل غرض المكلف فيكون واجبا والا لزم نقض الغرض
بيان الملازمة ان المكلف اذا علم ان المكلف لا يطيع الا باللطف فلو كلفه من دونه كان ناقضا
لغرضه كمن دعا غيره الى طعام هو يعلم انه لا يجيب الا ان يستعمل معه نوعا من التاديب فاذا لم يفعل
الداعي ذلك النوع من التاديب كان ناقضا لغرضه فوجب اللطف يستلزم تحصيل الغرض **قال**
فان كان من فعله تعالى وجب عليه وان كان من المكلف وجب ان يشعر به ويوجب وان كان من غيرهما
شطر في التكليف لعل بالعلم بالفعل **اقول** لما ذكر وجوب اللطف شرع في بيان اقسامه وهو ثلاثة الاول
ان يكون من فعل الله تعالى فهذا يجب على الله تعالى فعله لما تقدم والثاني ان يكون من فعل المكلف فهذا
يجب على الله تعالى ان يعرفه ويشعر به ويوجب عليه الثالث ان يكون من فعل غيرهما فهذا لا يشترط في
التكليف بالمطوف فيه لعل بان ذلك الغير يفعل اللطف **قال** ووجوب القبح منفية والكافر
لا يخلو من اللطف والاخبار بالسعادة والشقاوة ليس مفسدة **اقول** لما ذكر اقسام اللطف
شرع في الاعتراضات على وجوبه مع الجواب عنها وقد اورد من شبهة الاشاعة ثلاثة الاول قالوا اللطف
انما يجب اذا خلا من جهات المفسدة لان جهة المصلحة لا يكفي في الوجوب ما لم ينتف جهات المفسد

ويقبح منه تعالى التعذيب مع منعه دون الذم ولا بد من المناسبة والآ ترجح بلا مرجح بالنسبة الى

فلم يجوز ان يكون اللطف الذي توجبونه مشتملا على جهة قبيح لا تعلمونه فلا يكون واجبا وتقرير الجواب
ان جهات القبح معلومة لنا لا نأمكنهم ان يتركها وليس هنا وجه قبيح وليس ذلك استدلالا بعد العلم
على العلم بالعد الثاني ان الكافر اما ان يكلف مع وجود اللطف ومع عدمه والاول باطل والا لم يكن لطف
لان معنى اللطف هو ما حصل الملطوف فيه عنده والثاني اما ان يكون عدمه لعدم القدرة عليه فيلزم
تعجز الله تعالى وهو بطلان مع وجودها فيلزم الاختلال بالواجب الجواب ان اللطف ليس معناه هو ما
حصل الملطوف فيه فان اللطف لطف في نفسه سواء حصل الملطوف فيه او لا بل كونه لطفًا من حيث
انه يقرب الى الملطوف فيه ويرجح وجوده على عدمه وامتناع ترجحه انما يكون لوجود معارضا قوى
هو سوء اختيار المكلف فيكون اللطف في حقه مرجوحا ويمكن ان يكون ذلك جوابا عن سوال اخر
وتقريره ان اللطف لو كان واجبا لم يقع معصيته من المكلف اصلا لانه تعالى قادر على كل شيء
فاذا قدر على ان يلطف لكل مكلف في كل فعل لم يقع معصيته لانه تعالى لا يخل بالواجب لكن الكفر
والمعاصي موجودة وتقرير الجواب ان نقول انما يصح ان يقال يجب ان يلطف للمكلف اذا كان له لطف
يصلح عنده ولا استبعاد في ان يكون بعض المكلفين من لا لطف له سوى العلم بالمكلف والثواب
مع الطاعة والعقاب مع المعصية والكافر له هذا اللطف الثالث ان الاخبار بان المكلف من اهل
الجنة ومن اهل النار مفسدة لانه اغراء بالمعروف وفعله وهو في اللطف والجواب ان الاخبار بالجنة ليس اغراء مطلقا لجواز
يقرن به من الاطاعة ما يمنع عنده من الاقدام على المعصية واذا انتفى كونه اغراء على هذا التقدير بطل انه مفسد على الاطلاق
والاخبار بالنار فليس مفسدة ايضا لان الاخبار ان كان للجاهل كافي لهب تنقذ مفسدة فيه لانه لا يعلم
صدق اخباره تعالى فلا يدعو ذلك الاصرار على الكفر وان كان عارفا كابل ليس له يمكن اخباره تعالى
بعقابه داعيا الى الاصرار على الكفر لانه يعلم انه باصراره عليه يزداد عقابه فلا يصير مغري عليه
قال ويقبح منه تعالى التعذيب مع منعه دون الذم **اقول** المكلف اذا منع المكلف
عن اللطف قبح منه عقابه لانه بمنزلة الامر بالمعصية والميل اليها كما قال الله تعالى ولو انا اهلكنا
بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولا فآخبرنا انه لو منعهم اللطف في بعثة الرسول
لكان لهم ان يسالوا بهذا السؤال ولا يكون لهم هذا السؤال الا مع قبح اهلهم من دون البعثة ولا
ذم لان الذم حق مستحق على القبيح غير مختص بالمكلف بخلاف العقاب المستحق للمكلف ولهذا لو
بعث الانسان غيره على فعل القبيح ففعله لم يقطر حق الباعث من الذم كما ان لا بليس ذم اهل النار
وان كان هو الباعث على المعاصي **قال** ولا بد من المناسبة والآ ترجح بلا مرجح بالنسبة الى

المنتسبين ولا يبلغ إلا لجاء ويعلم المكلف اللطف اجمالاً وتفصيلاً ويزيد اللطف على جهة الحسن ويدخله

التخيير ويشترط
حسن البدل

المنتسبين **اقول** لما فرغ من الاعتراضات على وجوب اللطف شرع في ذكر احكامه وقد ذكر
منها خمسة الاول انه لا بد من ان يكون بين اللطف والملطوف فيه مناسبة والمراد بالمناسبة هنا كون
اللطف بحيث يكون حصوله داعياً الى حصول الملطوف وهذا ظاهر لا نه لولا ذلك لم يكن كونه لطفاً
اولى من كون غيره لطفاً فيلزم الترجيح بلا مرجح ولم يكن كونه لطفاً في هذا الفعل اولى من كونه لطفاً في
غيره من الافعال وهو ترجيح من غير مرجح ايضاً والى هذين اشار بقوله والا ترجح بلا مرجح بالنسبة الى
المنتسبين وعني بالمنتسبين اللطف والملطوف فيه هذا ما فهمناه من هذا الكلام **قال**
ولا يبلغ إلا لجاء **اقول** هذا الحكم الثاني من احكام اللطف وهو ان لا يبلغ في الدعاء الى
الملطوف فيه الى حد الجاء لان الفعل الملبى الى فعل آخر يشبه اللطف في كون كل منهما داعياً الى الفعل
غير ان المتكلمين لا يستمرون الملبى الى الفعل لطفاً فلهذا شرطنا في اللطف زوال الجاء عنه الى الفعل
قال ويعلم المكلف اللطف اجمالاً وتفصيلاً **اقول** هذا الحكم الثالث من احكام اللطف وهو
وجوب كونه معلوماً للمكلف ما بالاجمال وبالتفصيل لا نه اذا لم يعلم ولم يعلم الملطوف فيه ولم
يعلم المناسبة بينهما لم يكن داعياً له الى فعل الملطوف فيه فان كان العلم الاجمالي كافياً في الدعاء
الى الفعل لم يجب لتفصيل كما يعلم على الجملة كون الامر الواصل الى البهيمية لطفالنا وان كان اللطف
لا يتم بالتفصيل وجب حصوله ويكفي العلم الاجمالي في المناسبة التي بين اللطف والملطوف فيه **قال**
ويزيد اللطف على جهة الحسن **اقول** هذا الحكم الرابع وهو كون اللطف مشتملاً على صفة زائدة
على الحسن من كونه واجباً كالفرايض وعند بابا كالتوافل هذا هو من فعلنا واما ما كان من فعله فقد بينا وجوبه في حكمته
قال يدخل التخيير **اقول** هذا هو الحكم الخامس وهو ان اللطف لا يجب ان يكون معيّنًا بل يجوز ان يدخله التخيير ان يكون كل
واحد من الفعلين قد اشتمل على جهة المصلحة المطلوبة من الاخر فيقوم مقامه وسد مسدده اما في حقنا
فكما في الكفارات الثلث واما في حقهم فلم يجز ان يخلق لزيد ولدا يكون لطفاله وان كان يجوز حصول
اللطيفة بخلق ولد غير ذلك الولد من اجزاء غير اجزاء الولد الاول وعلى صورة غير صورته ورح لا يجب احد
الفعلين بعينه بل يكون حكم حكم الواجب التخيير **قال** يشترط حسن البدلين **اقول** لما ذكرنا ان
اللطف يجوز ان يدخله التخيير نية على شرط كل واحد من البدلين اعنى اللطف وبدله واطلق
على كل منهما اسم البدل بالنظر الى صاحبه اذ ليس احدهما بالاصالة اولى من الاخر وذلك لشرط
كون كل واحد منهما حسناً ليس فيه وجه قبح وهذا مما لم يتفق عليه الاراء فان جماعة من العدلية
ذهبوا الى تجوز كون القبيح كالظلم مثلاً لطفافاً بما مقام امر اضرا لله تعالى واستدلوا بان وجوبه كون

وبعض الأمر قبيح يصدر عنا خاصة وبعضه حسن يصدر منه تعالى ومنا وحسنه وأما الاستحقاق ولا شتماله

على النفع

ودفع الضرر

الزائدتين

أو لكونه عاديا

هذا الكلام

أو على وجه الدفع

ولا بد في المشتل

على النفع من

اللفظ ويجوز

في المستحق

كونه عقابا

من فعله تعالى لطفًا هو حصول المشاق وتذكر العقاب ذلك حاصل بالظلم منّا فإنا ان يقوم مقامه وهذا ليس بجيد لأن كونه لطفًا جهة وجوب القبح ليس له جهة وجوب اللطف إنما هو في علم المظلوم بالظلم لا في نفس الظلم كما تقول أن العلم بحسن ذبح البهيمة لطف لنا وإن لم يكن الذبح نفسه لطفًا **المسألة الثالثة عشر في الأمر وجهه حسن** **قال** وبعض الأمر قبيح يصدر عنا خاصة وبعضه حسن يصدر منه

تعالى ومنا وحسنه وأما الاستحقاق ولا شتماله على النفع ودفع الضرر الزائدتين أو لكونه عاديا

أو على وجه الدفع **أقول** في هذا الكلام مباحث الأول في مناسبة هذا البحث وما بعده لما قبله أعلم

أننا قد بينا وجوب اللطف والمصالح وهي ضربان مصالح في الدين ومصالح في الدنيا اعني المنافع

الدنيوية ومصالح الدين أما مضارًا ومنافع والمضار منها الأمر والأمراض وغيرها كالأجال والغلاء والموت

الصحة والسعة في الرزق والرخاء فلاجل هذا بحثنا في عقيب اللطف عن هذه الأشياء ولما كانت إلا

يستلزم الأضرار وجب البحث عنها أيضًا البحث الثاني في اختلاف الناس في قبح الأمر وحسنه فذهب لثبوت

إلى قبح جميع الأمر وذهب المجبرة إلى حسن جميعها من الله تعالى وذهب المبكرية وأهل التناسخ والعدلية

إلى حسن بعضها وقبح الباقي البحث الثالث في علة الحسن اختلاف القائلين بحسن بعض الأمر في وجه الحسن فقال أهل التناسخ

أن علة الحسن هي الاستحقاق لا غير لأن النفوس البشرية إذا كانت في أبدان قبل هذه الأبدان وفعلت ذنوبًا استحققت

الأمر عليها وهذا أيضا قول المبكرية وقالت المعتزلة أنه يحسن عند شرط أحدها أن يكون مستحقًا وثانيها أن يكون فيها

نفع عظيم يوفي عليها وثالثها أن يكون فيها رفع ضرر أعظم منها ورابعها أن يكون مفعولًا على بحر العادة كما يفعل الله تعالى

بالحي إذا القيئه في النار وخامسها أن يكون مفعولًا على سبيل الدفع عن النفس كما إذا المان من يقصد قتلنا

لأننا متى علمنا اشتمال الأمر على أحد هذه الوجوه حكمنا بحسنه قطعًا **قال** ولا بد في المشتل على النفع

من اللطف **أقول** هذا شرط الحسن الأمر الذي يفعل الله تعالى لا شتماله على نفع المتألم وهو

كونه مشتملًا على اللطف أما المتألم أو لغيره لأن خلوا الأمر عن النفع الزائد الذي يختار المؤلم معه الأمر

يستلزم الظلم وخلوه عن اللطف يستلزم العيب وهما قبيحان فلا بد من هذين الاعتبارين في هذا

النوع من الأمر وهنا اختلف الشيخان فقال أبو علي أن علة قبح الأمر كونه ظلمًا لا غير بشرط هذا الشرط

وقال أبو هاشم أنه يقبح لكونه ظلمًا أو لكونه عبثًا فوجب في الأمراض التي يفعلها الله تعالى في الصبيان

مع الأعراض الزائدة اشتمالها على اللطف مكلف آخر وهذا يقبح منّا تخلص الغريق بشرط كسريه واستنجاه

من ينزع ماء البئر ويقذفه فيها لغير غرض مع قوفية الأجرة ويمكن الجواب هنا لا يبي على ما ذكرناه في كتاب

نهاية المرام **قال** ويجوز في المستحق كونه عقابا **أقول** هذا مذهب الحسين البصري فإنه

هذا مذهب الحسين البصري فإنه

ولا يكف اللطف في المالك المكلف في الحسن ولا يحسن مع اشتماله اللذة على لطفه ولا يشترط في حسنه اختيار المتالم

بالفعل

جوز ان يقع الامراض في الكفار والفساق عقابا للكافرين والفساق لانه المواصل الى المستحق فامكن ان يكون عقابا ويكون تعجيله قد اشتمل على مصلحة لبعض المكلفين كما في الحدود ومنع قاضي القضاة من ذلك وجزم بكون امراضهم محنالا عقوبات لا توجب عليهم الرضا والصبر عليها والتسليم وترك الجزع ولا يلزمهم ذلك في العقاب الجواب المنع من عدم اللزوم في العقاب لان الرضا يطلق على معنيين احدهما الاعتقاد لحسن الفعل وهو مشترك بين العقاب المحنة والثاني موافقة الفعل للشهوة وهذا غير مقدور فلا يجب المحنة ولا في العقاب اذا كان الرضا بالمعنى الاول واجبا في العقاب فكذلك الصبر على ذلك الاعتقاد واجب بان لا يظهر خلاف الرضا وهو الجزع ويجب ايضا التسليم بان يعتقد انه لو تمكن من دفع المرض الذي هو مصلحة له لا يدفعه ولا يمنع منه **قال** ولا يكف اللطف في المالك المكلف في الحسن **اقول** هذا مذهب الشيخين وقاضي القضاة وجوز بعض المشايخ ادخال المالك على المكلف اذا اشتمل على اللطف والاعتبار وان لم يحصل في مقابلة عوض لان المالك يحسن لتفقد يقابله فكذا يحسن لما يؤدي اليه المالك وهذا حسن مما احتمل مشاق السفر لوجوب يقابل السلعة ولا يقابل مشاق السفر لما كان مشاق السفر علة في حصول الربح المقابل للسلعة وكذا المالك الذي هو لطف لولاه لما حصل الثواب لمقابل للطاعة فحسن فعله وان خلا عن العوض لا دأته الى التمتع وحجة الاول ان المالك غير المستحق لو لا اشتماله على التمتع او دفع الضرر كان قبيحا والطاعة المفعولة لاجل المالك ليست ينفع والثواب المستحق عليها يقابل الطاعة دون المالك فيبقى المالك مجردا عن التمتع وذلك قبيح **قال** ولا يحسن مع اشتماله اللذة على لطفه **اقول** هذا مذهب ابى الحسن البصري خلافا لابى هاشم وتقري مذهب ابى هاشم انما لو فرضنا اشتمال اللذة على اللطف الذي اشتمل عليه المالك يحسن منه تعالى فعل المالك بالحق لاجل لطف الغير مع العوض الزايد الذي يختاره المتالم لو عرض عليه قال ابو هاشم نعم لان المالك المشتمل على المنفعة الموفية في حكم المنفعة عند العقلاء ولهذا لا يعد العقلاء مشاق السفر الموصلة الى الارباح مضارا واذا كان المالك في حكم المنفعة صار حصول اللطف في تقدير منفعتين فتحيز الحكم في ايها شاء وابو الحسن منع من ذلك لان المالك انما يصير في حكم المنفعة اذا لم يكن طريقا لتلك المنفعة الا ذلك المالك لو امكن الوصول الى تلك المنفعة بدون ذلك المالك كان ذلك المالك ضررا وعيبا ولهذا لا يعد العقلاء السفر ضررا مع حصول الربح من دون **قال** ولا يشترط في حسنه اختيار المتالم بالفعل **اقول** لا يشترط في حسن المفعول ابتداء من الله تعالى اختيار المتالم للعوض الزايد عليه بالفعل لان اعتبار الاختيار انما يكون في التمتع الذي يتفاوت فيه اختيار المتالمين فانما التمتع البالغ الى حد لا يجوز اختلاف الاختيار فيه فانه يحسن

والعوض نفع مستحق خالف عن تعظيم واجلال ويستحق عليه تعالى بانزال الالام وتقويت المنافع لمصلحة الغير وانزال الغوم

سواء استندت
الى علم ضروري
او مكتسب او ظن
لاما تستند
فعل العبد امر
عباده بالمضام
واباحته او
تمكين غير
العاقل

وان لم يحصل الاختيار بالفعل وهذا هو العوض المستحق عليه تعالى **المسألة الرابعة عشر**
في الاعواض **قال** والعوض نفع مستحق خالف عن تعظيم واجلال **اقول** لما ذكر حسن الالام المبتدئ
مع تعقبه بالعوض الزايد وجب عليه البحث عن العوض احكامه وبدا بتحديد فائدة النفع جنس المتفضل به
وللمستحق وقيد المستحق فصل بميزة عن النفع المتفضل به وقيد الخلو عن التعظيم والاجلال يخرج به الثواب
قال ويستحق عليه تعالى بانزال الالام وتقويت المنافع لمصلحة الغير وانزال الغوم سواء استندت
الى علم ضروري او مكتسب او ظن لاما تستند الى فعل العبد امر عباده بالمضام واباحته او تمكين غير
اقول هذا الوجه الذي يستحق بها العوض على الله تعالى الاول انزال الالام بالعبد كالمريض وغيره وقد
سبق بيان وجوب العوض من حيث اشتماله على الظلم ولو لم يجب لعوض الثاني تقويت المنافع اذا كانت من
لمصلحة الغير لانه لا فرق بين تقويت المنافع وانزال المضار فلوامات الله تعالى انما لزيد وكان في معلومه تعالى
انه لو عاش لا تنفع به زيد لا يستحق عليه تعالى العوض عما فاته من منافع ولد لو كان في معلومه تعالى ان تنفع
به لانه يموت قبل الانتفاع به لم يستحق به عوضا لعد تقوية المنفعة منه تعالى كذلك لو اهلك ماله
استحق العوض بذلك سواء شر بهلاك ماله او لم يشعر لان تقوية المنفعة كاتزال الالام ولو امله يشعر به
لا يستحق العوض كذا اذا فوت عليه منفعة لم يشعر بها وعندى في هذا الوجه نظر الثالث انزال الغوم بان
يفعل الله تعالى اسباب الغم لان الغم يجري مجرى الضرر في العقل سواء كان الغم علما ضروريا بنزول مصيبة
او وصول الالم او كان ظنا بان يغتم عندا ما تر وصول مضرة او فوات منفعة او كان علما مكتسبا لا تر تعالى
هو الناصب للدليل والباعث على النظر فيه وكذا هو الناصب لامارة الظن فلما كان سبب الغم منه نعم
كان العوض عليه اما الغم الحاصل من العبد نفسه من غير سبب منه تعالى فحوان يحث العبد فيعتقد جهلا
بنزول ضرره او فوات منفعة فانه لا عوض فيه عليه تعالى ولو فعل به تعالى فعلا لو شعر به لا غم فحوان يهلك
له مالا وهو لا يشعر به الى ان يموت فانه لا يستحق العوض عليه تعالى لا تر اذا لم يشعر به لم يغتم به الرابع امر الله
تعالى عباده بايلاء الحيوان واباحته سواء كان الامر لا يجاب كالذبح في الهدى والكفارة والنذر واللتدب
كالضحايا فان العوض في ذلك كله عليه تعالى لا يستلزام الامر بالاحترام والاحترام يحسن اذا شتمل
على المنافع العظيمة البالغة في العظم حد يحسن الالام لاجله الخامس تمكين غير العاقل مثل سباع الوحش وسباع
الطيروالطوام وقد اختلف اهل العدل هنا على اربعة اقوال فذهب بعضهم الى ان العوض على الله تعالى
مطلقا ويعزى هذا القول الى ابي علي الجبلي وقال اخرون ان العوض على فاعل الالام وهو قول يحكى عن ابن ابي
علي ايضا وقال اخرون لا عوض هنا على الله تعالى ولا على الحيوان وقال قاض القضاة ان كان الحيوان ملجأ الى

بخلاف الاضرار عند اللقاء في النار والقتل عند شهادة الزور والانتصاف عليه تعالى واجب عقلا وسمعا

الا يلامر كان العوض عليه تعالى ان لم يكن ملجأ كان العوض على الحيوان نفسه احتج الاولون بانه تعالى مكنه وجعل فيه ميلا شديدا الى الايلام مع امكان عدو الميل ولم يجعل له عقلا يميز به حسن الالم من قبيح ولم يزره بشيء من اسباب التجمع امكان ذلك كله وكان ذلك بمنزلة الاغراء فلو لا تكفله تعالى بالعوض لفتح منه ذلك واجتج الاخرون بقوله عليه السلام ان الله تعالى ينتصف للجماة من القرناء واجتج الناقون للمؤمن بقوله عليه السلام جرح الجماة جبار واجتج القاض بان التمكين لا يقتضي انتقال العوض من الفاعل الى المتكّن والا لوجب عوض القتل على صانع السيف بخلاف الالجاء المقتضى استناد الفعل في الحقيقة الى الملجأ لهذا يحسن ذمه دون الملجاء وبان العوض لو كان عليه تعالى لما حسن منعها عن الالم والجواب عن الاول بانه لا دلالة في الحديث على انه تعالى ينتصف للجماة بان ينتقل اعواض القرناء اليها وهو يصدق بتعويض الله تعالى ايها كما ان السيد اذا غرم ما اتلفه عبده يقال قد انتصف من عبده المظلوم مع انه يحتمل المجاز بتبشير الظالم المتكّن من الظلم بالقرناء والمظلوم بالالجاء لضعفه وعن الثاني بان المراد انتفاء القصاص عن الثالث بالفرق فان القاتل ممنوع من القتل وعنده اعتقاد عقلي يمنع عن الاقدام عليه فلم هذا لم يقل بوجوب العوض على صانع السيف بخلاف السبع وعن الرابع انه قد يحسن المنع مناعا عن احسن اذا كان لذلك المنع وجه حسن كما انه يحسن مناع الصبيح عن شرب الخمر ومنع المعاقبة عن العقاب **قال** بخلاف الاضرار عند اللقاء في النار والقتل عند شهادة الزور **اقول** اذا طرحنا صبيحا في النار فاحترق فان الفاعل لا اله الا الله تعالى والعوض علينا محسن لان فعل الالم واجب في الحكمة من حيث اجزاء العادة والله تعالى قد منعنا من طرحه ونهانا منه فصار الطارح كانه الموصل اليه الالم فلم هذا كان العوض علينا ذمه تعالى وكذا اذا شهد عند الامام شاهد زور بالقتل فان العوض على الشهود وان كان الله تعالى قد اوجب لقتل والامام قوله وليس عليه عوض لانهما اوجبا لشهادتهما على الامام ايضا الالم اليه من جهة الشرع فصارا كانهما قتلاه لا يقال هلا وجب العوض عليه تعالى لانه هو الموجب على الامام قتله لا فانقول ان قبول الشاهدين عادة شرعية يجب اجاؤها على قانونها كالعادة الحسية وكما يجب العوض على الملقى للطفل في النار قضاء بحق العا الحسية كذلك وجب العوض هنا على الشاهدين قضاء بحق العادة الشرعية والمناط هو الحكمة المقتضية لاستمرار العادات **قال** والانتصاف عليه تعالى واجب عقلا وسمعا **اقول** اختلف اهل العدل في ذلك فذهب قوم الى ان الانتصاف للظلم من الظالم واجب على الله تعالى عقلا لانه هو المدبر لعباده فنظره كمنظر الوالد لولده فكما يجب على الوالد الانتصاف كذلك يجب عليه تعالى قياسا للغاي على الشاهد وقال اخرون منهم انه يجب سمعا لان الوالد يجب عليه تدبير امر اولاده وتاديبهم اما الانتصاف باخذ

فلا يجوز تمكين الظالم من الظلم من دون عوض في الحال يوازي ظلمه فان كان المظلوم من اهل الجنة فترك الله تعالى

اعواضه على
الافاق او
تفضل عليه
بمثلها وان كان
من اهل العقاب
اسقط بها جز
من عقابه بحيث
لا يظهر له
التخفيف بان
يفرق الناقص
على الافاق
ولا يجب دامة
لحسن الزايد
بما يختار من
الامر وان كان
منقطعاً ولا
يجب حصوله
الدنيا لا يقال
مصلحة التأخير
والامر على
القطع ممنوع
مع انه غير محل
التزاع

الارش من الظالم ودفعه الى المظلوم فلا تم وجوبه عقلاً بل بحس من اتى تركهم الى ان يكمل عقولهم لينتصف بعضهم من بعض والمص اختيار وجوبه عقلاً وسمعاً اما من حيث العقل فلا ترك الانتصاف منه تعالى يستدعي ضياع حق المظلوم لانه تعالى مكن الظالم وخلق بينه وبين الظالم مع قدرته تعالى على منعه لم يمكن المظلوم من الانتصاف فلو لا تكفله بالانتصاف لضاع حق المظلوم وذلك قبيح عقلاً واما من حيث السمع فلورود القرآن بانه تعالى يقضي بين عباده ولو وصف المسلمين له تعالى بانه الطالب في طلب حق الغير من الغير **قال** فلا يجوز تمكين الظالم من الظلم من دون عوض في الحال يوازي ظلمه **اقول** هذا فرع على وجوب الانتصاف وهو انه هل يجوز ان يمكن الله تعالى من الظلم من لا عوض له في الحال يوازي ظلمه منع من المص وقد اختلف اهل العدل هنا فقال ابو هاشم والكعبة انه يجوز لكنهما اختلفا فقال الكعبة يجوز ان يخرج من الدنيا ولا عوض له يوازي ظلمه وقال ان الله تعالى تفضل عليه بالعوض المستحق عليه ويدفعه الى المظلوم وقال ابو هاشم لا يجوز بل يجب لتبقيته لان الانتصاف واجب التفضل ليس بواجب فلا يجوز تعليق الواجب بالجواز وقال السيد المرتضى ان التبقيته تفضل ايضاً فلا يجوز تعليق الانتصاف بها فلهذا اوجب البعض في الحال اختاره المص لما ذكرنا **قال** فان كان المظلوم من اهل الجنة فترك الله تعالى اعواضه على الافاق وتفضل عليه بمثلها وان كان من اهل العقاب سقط بها جزء من عقابه بحيث لا يظهر له التخفيف بان يفرق الناقص على الافاق **اقول** لما ذكر وجوب الانتصاف بين كيفية اصال العوض الى مستحقه واعلم ان المستحق للعوض ما ان يكون مستحقاً للجنة او النار فان كان مستحقاً للجنة فان قلنا ان العوض دائم فلا بحث ان قلنا انه منقطع بوجه الاشكال بان يقال لو اوصل العوض اليه ثم انقطع عنه حصل له الامر بانقطاعه والجواب من وجهين الاول انه يصل اليه عوضه متفرقاً على الافاق بحيث لا يتعين له انقطاعه فلا يحصل له الامر الثاني ان تفضل الله تعالى عليه بعد انقطاعه بمثل دايماً فلا يحصل له الامر وان كان مستحقاً للعقاب جعل الله تعالى عوضه جزءاً من عقابه **بمعنى** انه يسقط من عقابه بازاء ما يستحقه من الاعواض لا فرق في العقل بين اصال النفع ودفع الضرر في الايثار فاذا خفف عقابه وكانت الامم عظيمة علم ان الامر بعد اسقاط ذلك القدر عن العقاب اشد ولا يظهر له انه كان في راحة ونقول انه تعالى ينقص من الامم ما يستحقه من اعواضه متفرقاً على الافاق بحيث لا يظهر له الخفة من قبل **قال** ولا يجب دامة لحسن الزايد بما يختار من الامر وان كان منقطعاً ولا يجب حصوله في الدنيا لا احتمال مصلحة التأخير الامر على القطع ممنوع مع انه غير محل النزاع **اقول** لما ذكر وجوب العوض شرع في بيان احكامه وقد اختلف الشنخان فقال ابو علي الجبائي انه يجوز دامة وقال ابو هاشم لا يجب دامة واختاره المص والدليل عليه ان العوض انما حسن لا شتماً له على النفع

ولا يجب شعار صاخره بإيصاله عوضا ولا يتعين منفعه ولا يصح إسقاطه

الزائد على الألفاضا فاختار معهما المؤلم المله ومثل هذا متحقق في المنقطع فكان وجرا الحسن فيه ثابتا فلا
يجب دامت وقد اختلف أبو علي وجهين أشار المصنف إلى الجواب عنهما الأول أنه لو كان العوض منقطعا لوجب أيضا
في الدنيا لأن تأخير الواجب بعد وجوبه وانتفاء الموانع منع للواجب انما قلنا بانتفاء الموانع لأن
المانع هو الدوام مع انقطاع الحيوة المانع من دوامه والجواب لأن المانع من تقدمه في الدنيا انما
هو انقطاع الحيوة لجواز أن يكون في تأخير مصلحة خفية الثاني لو كان العوض منقطعا لزم دوامه الثاني
لا يجامع المقدم بيان الملازمة أنه بانقطاعه يتألم صاحب العوض إلا لم يتلزم العوض فيلزم من
انقطاعه دوامه الجواب من وجهين الأول يجوز انقطاعه من غير أن يشترط صاخره بانقطاعه أم لا أيضا
اليه على التدرج في الاوقات بحيث لا يشترط انتفاء لكثرة غيره من منفعه وبان يجعله تناسها ثم ينقطع
فلا يتألم الثاني أنه غير محل النزاع لأن البحث في العوض المستحق على الألف هل يجب دامت وليس
البحث في استلزام الألف بالحاصل بالانقطاع لعوض آخر وهكذا **دائما قال** ولا يجب شعار صاخره
بإيصاله عوضا **أقول** هذا حكم آخر للعوض يفارق به الثواب هو أنه لا يجب شعار مستحقه
عوضا بخلاف الثواب إذ يجب في الثواب مقدارنة التعظيم لا فائدة فيه الألف مع العلم به أما هنا فأنه منافع
وملاذ وقد يلتذ وينتفع من لا يعلم ذلك فما يجب إيصاله إلى المصاب في الآخرة من الأعواض يجب أن يكون
عالمًا به من حيث أنه مثاب لا من حيث أنه معوض وح أمكن أن يوفقه الله تعالى في الدنيا على بعض المعوضين
غير المكلفين وأن ينتصف لبعضهم من بعض في الدنيا فلا يجب عادتهم في الآخرة **قال** ولا يتعين
منفعة **أقول** هذا حكم ثالث للعوض وهو أنه لا يتعين منفعه بمعنى أنه لا يجب إيصاله في منفعة
دون أخرى بل يصح توفيره بكل ما يحصل فيه شهوة المعوض وهذا بخلاف الثواب لا تريح أن يكون من جنس
ما ألفه المكلف من ملاذ كالأكل والشرب اللبس والمنكح لأنه رغب به في تحمل المشاق بخلاف المعوض
فإننا قد بينا أنه يصلح إيصاله إليه وإن لم يعلم أنه عوض عما وصل إليه من الألف فصح إيصاله إليه بكل
منفعة **قال** ولا يصح إسقاطه **أقول** هذا حكم آخر للعوض وهو أنه لا يصح إسقاطه ولا
هبة ممن وجب عليه في الدنيا ولا في الآخرة سواء كان العوض عليه تعالى أو علينا هذا قول أبي هاشم وقا
القضاة وجزم أبو الحسن بصحة إسقاط العوض علينا إذا استحل الظالم من المظلوم وجعل في حل بخلاف
العوض عليه تعالى فإنه لا يسقط لأن إسقاطه عنه تعالى عبث لعدم انتفاعه واحتج القاضي بأن مستحق العوض
لا يقدر على استيفائه ولا على المطالبة ولا يعرف مقداره ولا جنسه فصار كالصبي المولى عليه لا يصح له إسقاط
حقه عن غيره والوجه عندك جواز ذلك لأن حقته وفي هبته نفع للوهوب يمكن نقل هذا الحق إليه كان جازا

والعوض عليه تعالى يجب تزايد الى حد الرضا عند كل عاقل وعلينا يجب مساواته واجل الحيوان الوقت الذي

علم الله تعالى
بطلان حيوة
فيه والمقتول
يجوز فيه
الامران لولا

والحمل على الصبي غير تام لان الشرع منع الصبي من التصرف في ماله لمصلحة شرعية حتى انما لولا الشرع لجوزنا
من الصبي المميز اذا علم دينه وان هبته احسا الى الغير واثر هذا الاحسا لا انتفاء الضرر عنه مع اشتماله على
الهيئة وانه كالبالغ لكن الشرع فرق بينهما وعلى هذا لو كان العوض مستحقا عليه مكن هبة مستحقة لغيره من
العباد لما ذكرنا من انه حقه وفي هبته انتفاع الموهوب امكان نقل هذا الحق اما الثواب المستحق عليه
فلا يصح مناهبته لغيره لانه مستحق بالمدح فلا يصح نقله الى من لا يستحقه **قال** والعوض عليه تعالى

يجب تزايد الى حد الرضا عند كل عاقل وعلينا يجب مساواته **اقول** هذا حكم اخر للعوض هو انه
اما ان يكون علينا او على الله تعالى اما العوض الواجب عليه تعالى فانه يجب ان يكون زائدا عن الالم
الحاصل بفعله او بامر او باباحته او بتكثيره لغير العاقل زيادة ينتمى الى حد الرضا من كل عاقل بذلك
العوض في مقابلة ذلك الالم لو فعل به لانه لولا ذلك لزم الظلم اما مع مثل هذا العوض فانه يصير كانه لم
يفعل واما العوض علينا فانه يجب مساواته لما فعله من الالم او فوته من المنفعة لان الزائد على ما يستحق
عليه من الضمان يكون ظلما ولا يخرج ما فعلناه بالضمان عن كونه ظلما فيما فلا يلزم ان يبلغ الحد الذي
شرطناه في الالم الصادرة منه تعالى **المسئلة الخامسة عشر في الاجال قال** واجل

خبر الاجال

الحيوان الوقت الذي علم الله تعالى بطلان حيوة فيه **اقول** لما فرغ من البحث عن الاعواض انتقل
الى البحث عن الاجال وانما بحث عنه المتكلمون لانهم بحثوا عن المصالح والالطاف جاز ان يكون موت
انسان في وقت مخصوص لطفا لغيره من المكلفين فيبحثوا عنه بعد بحثهم عن المصالح واعلم ان الاجل هو
الوقت ونعني بالوقت هو الحادث او ما يقدر تقدير الحادث كما يقال جاء زيد عند طلوع الشمس فان طلوع
الشمس امر حادث معلوم لكل احد فجعلنا وقتا لغيره ولو فرض جهالة طلوع الشمس وعلم محي زيد لبعض الناس
صح ان يقال طلعت الشمس عند محي زيد اذ عرفت هذا فاجل الحيوان هو الوقت الذي علم الله تعالى فيه

بطلان حيوة ذلك الحيوان واجل الذين هو الوقت الذي جعله الغيبان محال له **قال** والمقتول يجوز
فيه الامران لولا **اقول** اختلف الناس في المقتول ولم يقتل فقالت المجبة انه كان يموت قطعاً
وهو قول ابي الهذيل العلاف وقال بعض البغداديين انه كان يعيش قطعاً وقال اكثر المحققين انه كان
يجوز ان يعيش ويجوز له ان يموت ثم اختلفوا فقال قوم منهم ان كان من المعلوم منه البقاء ولم يقتل له
اجلان وقال الجبائيان واصحابهما وابو الحسين البصري ان اجله هو الوقت الذي قتل فيه ليس له اجل
اخر ولم يقتل فما كان يعيش ليس باجل له الا ان حقيقته بل تقديره واجتهج الموجبون لموتهم بانهم لولا
لزم خلاف معلوم الله تعالى وهو محال واجتهج الموجبون لموتهم بانهم لو مات لكان الذابح غنم غير محسناً

ويجوز ان يكون الاجل لطفا للغير لا للمكلف والرزق ما صح الانتفاع به ولم يكن لاحد منعه والسعي في

تحصيله قد
يجب استحباب
ويباح ومحرم

ولما وجب القودلانه لم يفوت حيوته والجواب عن الاول ما تقدم من ان العلم لا يؤثر في المعلوم وعن
الثاني يمنع الملازمة اذ لو ماتت الغنم استحق ما لكها عوضا زائدا على الله تعالى فيذبحة قوته الا عوضا لزا
والقود من حيث مخالفة الشرع اذ قتله حرام عليه وان علم موته وهذا لو اخبر الصادق بموت زيد لم يجز لاحد
قتله **قال** ويجوز ان يكون الاجل لطفا للغير لا للمكلف **اقول** لا استبعاد في ان يكون اجل
الانسان لطفا للغير من المكلفين ولا يمكن ان يكون لطفا للمكلف نفسه لان الاجل يطلق على عمره وحيوته
ويطلق على اجل موته اما الاول فليس بلطف لانه تمكين له من التكليف اللطف زائد على التمكين
واما الثاني فهو قطع للتكليف فلا يصح ان يكلف بعد فيكون لطفا له فيما يكلفه من بعد واللفظ
لا يصح ان يكون لطفا فيما مضى **المسئلة السادسة عشر** في الارزاق **قال** والرزق
ما صح الانتفاع به ولم يكن لاحد منعه **اقول** الرزق عند المجبر ما اكل سواء كان حراما او حلالا
وعند المعتزلة انه ما صح الانتفاع به ولم يكن لاحد منع المستفع به لقوله تعالى انفقوا مما رزقناكم
والله لا يامر بالافاق من احرام قالوا ولا يوصف لطعا المباح في الضيافة انه رزقه ما يستهلك لان
للبيع منعه قيل استهلكه بالمضغ والبلع وكذا طعام البهيمة ليس رزقا لها قبل ان يستهلك لان الملك
منعها الا اذا وجب رزقها عليه والغاصب اذا استهلك طعاما المغصوب بالاكل لا يوصف بانه رزقه
تعالى لانه تعالى منعه من الانتفاع به بعد مضغه وبلعه لان تصرفاته اجمع محرمة بخلاف من ابيح
الطعام له لانه بعد المضغ والبلع لا يحسن من احد تفويت الانتفاع به لانه معذور فيما تقدم من الاسباب
المؤدية الى الانتفاع به وليس الرزق هو الملك لان البهيمة مرزوقة وليس ما لكه والله تعالى مالك
ولا يقال ان الاشياء رزق له تعالى الولد والعلم رزق لنا وليس ملكا لنا في الارزاق كلها من
قبله تعالى لانه خالق جميع ما ينتفع به وهو الممكن من الانتفاع والتوصل الى اكتساب الرزق وهو الذي
يجعل العبد اخص بالانتفاع به بعد الجارة او غيرها من الاسباب الموصلة اليه ويخطر على غيره من الانتفاع
وهو خالق الشهوة التي يتمكن من الانتفاع **قال** والسعي في تحصيله قد يجب استحباب ويباح
ويحرم **اقول** ذهب الجمهور للعقلاء الى ان طلب الرزق سايغ وخالفه بعض الصوفية لاختلاف
الحرام بالحلال بحيث لا يتميز به هذا سبيله يجب لصدقة به فيجب على الغني دفع ما في يده الى الفقير
بحيث يصير فقير ليحل له اخذ الاموال المترتبة بالحرام ولان في ذلك مساعدة للظالمين باخذ العشور
والخراجات ومساعدة الظالمين محرمة والحق ما قلناه ويدل عليه المنقول والمعقول اما المعقول فلا نه
دافع للضرر فيكون واجبا واما المنقول فقوله تعالى ابتغوا من فضل الله الى غيرها من الايات وقوله عليه السلام

حجب الارزاق

والسعر تقدير العوض الذي يباع به الشيء وهو رخص وغلاء ولا بد من اعتبار العادة واتحاد الوقت والمكان

وليستند

اليه تعالى

الينا ايضا

والاصل قد

جاء الاسرار

يجب لوجود

الداعي وانتفا

الصارف

سافر واتعموا امن بالسفر لاجل الغنمة والجواب عن الاول بالمنع من عد التميز اذا الشارع مبرز المحل من
الحكم بظاهر اليد ولا ن تحريم اكتساب هذه الحديث يقتضي تحريم التناول واللازم باطل بالاتفاق وعن
الثاني ان المكتسب غرضه لا انتفاع بزراعتة او تجارتة لا مؤنة الظلمة اذا عرفت هذا فالسعي في طلب لزق
قد يجب مع الحاجة وقد يستحب اذا طلب لتوسعة عليه على عياله وقد يباح مع القناعة وقد يحرم مع
منع عن الواجب **المسئلة السابعة عشر في الاسعار قال** والسعر تقدير العوض

الذي يباع به الشيء وهو رخص وغلاء ولا بد من اعتبار العادة واتحاد الوقت والمكان وليستند
اليه تعالى والينا ايضا **اقول** السعر هو تقدير العوض الذي يباع به الشيء وليس هو الثمن ولا
التمن وهو ينقسم الى رخص وغلاء فالرخص هو السعر المخفض عما جرت به العادة مع اتحاد الوقت والمكان
والغلاء زيادة السعر عما جرت به العادة مع اتحاد الوقت والمكان انما واعتبرنا الزمان والمكان لانه
لا يقال ان الثلج قد رخص سعره في الشتاء عند نزول الثلج لا نر ليس وان يبيع ويجوز ان يقال انه رخص
في الصيف اذا نقص سعره عما جرت عادته في ذلك الوقت لا يقال رخص سعره في الجبال التي يدنو زوله
فيها لانها ليست مكان يبيع ويجوز ان يقال رخص سعره في البلاد التي اعتيد ببيع فيها واعلم ان كل واحد
من الرخص والغلاء قد يكون من قبله تعالى بان يقلل جنس المتاع المعين ويكثر رغبة الناس اليه
فيحصل الغناء لمصلحة المكلفين وقد يكثر جنس ذلك المتاع ويقلل رغبة الناس اليه تفضلا منه
وانما ما اول مصلحة دينية فيحصل الرخص قد يحصلان من قبلنا بان يحمل السلطان الناس على بيع
تلك السلعة بسعر غال ظلما منه واحتكاك الناس ومنع الطريق خوفا اظلمة او لغير ذلك من الاسباب
المستندة اليها فيحصل الغلاء وقد يحمل السلطان الناس على بيع السلعة برخص ظلما منه او يحملهم على
بيع ما في ايديهم من جنس ذلك المتاع فيحصل الرخص **المسئلة الثامنة عشر في الاصلح**

قال والاصلح قد يجب لوجود الداعي وانتفاء الصارف **اقول** اختلف الناس هنا فقال
الشيخان ابو علي وابوهاشم واصحابهما ان الاصلح ليس بواجب على الله تعالى قال البلخي انه واجب وهو
مذهب لبغداديين وجماعة من البصريين وقال ابو الحسين البصري انه يجب في حال دون حال وهو
اختيار المص و تحريم صورة النزاع ان الله تعالى اذا علم انتفاع زيد بايجاد قدر من المال وانتفاء الضرر
برفي الدين عنه وعن غيره من المكلفين هل يجب له ايجاد ذلك القدر له ام لا اوجب الموجبون بان الله تعالى
داعيا الى ايجاده وليس له صارف عنه فيجب بثبوته لان مع ثبوت القدرة ووجود الداعي وانتفاء الصارف
يجب الفعل وبيان تحقيق الداعي انه احصا خال عن جهات المفسدة وبيان انتفاء الصارف ان المفسد

جاء الحكم

البعثة حسنة لا شتمها على فوايد كعاضدة العقل فيما يدل عليه واستفادة الحكم فيما لا يدل وازالة الخوف

واستفادة
الحسن القبح
والمنافع والمضار
وحفظ النوع
الانسانى وتكميل
اشخاصه بحسب
استعداداتهم
المختلفة و
تعليمهم الصنائع
الحفظة والاخلاق
والسياسات

منتفية ولا مشقة فيه واجتنب النقا بان وجوبه يودى الى المحال فيكون محالاً بل لا بد من ان لا يفرغنا انتفا
المفسدة في الزايد على ذلك لقد روي ثبوت المصلحة فان وجبا يجاده لزم وقوع ما لا نهاية له لا نأفرض
ذلك في كل زايد وان لم يجب ثبت المطلوب قال ابو الحسن اذا كان ذلك لقدر مصلحة خالية عن
المفسدة وكان الزايد عليه مفسدة وجب عليه ان يعطيه ذلك لقد روي لوجود الداعي وانتفاء الص
واذا لم يكن في الزايد مفسدة الى غير النهاية فانه تعالى قد يفعل ذلك لقد روي قد لا يفعله لان من
دعاه الداعي الى الفعل كذا ذلك الداعي حاصل في فعل ما يشق فان ذلك يجري مجرى لصارف عنه
فيصير الداعي متردد بين الداعي والصارف فلا يجب لفعل ولا الترك وتدل بان من دعا الداعي
الى دفع درهم الى فقير بعينه ولم يظهر له ضرر في دفعه فانه يدفع اليه فان حضره من الفقراء جماعة يكون
الدفع اليهم مساوياً للدفع الى الاول ويشق عليه الدفع اليهم الحصول الضرر فانه قد يدفع الدرهم
الى الفقير منهم وقد لا يدفعه فاذا كان حصول الداعي فيما يشق يقتضى تجوز العدم فحصوله فيما يستحيل
وجوده اولى للانتفاء الفعل مع هذا قال قد يجب الاصلح في بعض الاوقات دون بعض وللنقا
وجوه اخذ كونها في كتاب نهاية المرام على الاستقصاء **المقصد الرابع في النبوة قال**

البعثة حسنة لا شتمها على فوايد كعاضدة العقل فيما يدل عليه واستفادة الحكم فيما لا يدل

وازالة الخوف واستفادة الحسن والقبح والمنافع والمضار وحفظ النوع الانسانى وتكميل اشخاصه

بحسب استعداداتهم المختلفة وتعليمهم الصنائع الحفظة والاخلاق والسياسات والاخبار بالعقائ

والتواقيع يحصل اللطف للمكلف **اقول** في هذا المقصد مسایل المسئلة الاولى في حسن البعثة

اختلف الناس في ذلك فذهب المسلمون كافة وجميع ارباب الملل وجماعة من الفلاسفة الى ذلك

ومنعت البراهمة منه والدليل على حسن البعثة انها قد اشتملت على فوايد وخلت عن المفسد فكانت

حسنة قطعاً وقد ذكر المصنف جملتها من فوايد البعثة منها يعتضد العقل بالنقل فيما يدل العقل عليه من الاحكام

كوحدة الصانع وغيرها وان يستفاد الحكم من البعثة فيما لا يدل العقل عليه كالشرايع وغيرها من

مسایل الاصول ومنها ازالة الخوف الحاصل للمكلف عند تصرفاته اذ قد علم بالدليل العقلي انه

مملوك لغيره وان التصرف في ملك الغير غير اذنه فبيح فلو لا البعثة لم يعلم حسن التصرفات فيحصل

الخوف بالتصرف وبعد ما اذ يجوز العقل طلب المال فعلام من العبد لا سبيل الى فعله الا بالبعثة

فيحصل الخوف ومنها ان بعض الافعال حسنة وبعضها قبيحة ثم احسن منها ما يستقل العقل بمعرفة

حسنه ومنها ما لا يستقل وكذا القبيحة ومع البعثة يحصل معرفة الحسن والقبح اللذين ما لا يستقل العقل

الاشياء
والاخبار بالعقائ
والتواقيع فيحصل
اللطف للمكلف

وسبهم البراهمة باطلة بما تقدم وهي واجبة لا شتم لها على اللطف في التكليف العقليّة

بمعرفتها ومنها ان بعض الاشياء نافعة لنا مثل كثير من الاغذية والادوية وبعضها ضار لنا مثل كثير من السموم والحسايش والعقل لا يدرك ذلك كله وفي البعثة تحصل هذه الفائدة العظيمة ومنها ان النوع الانساني خلق لا كغيره من الحيوانات فانه مدني بالطبع يحتاج الى امور كثيرة في معاشه لا يتم نظام الالبها وهو عاجز من فعل الاكثر منها الا بمشاركة ومعاونته والتغلب موجود في الطبايع البشرية بحيث يحصل التناظر المضاد لحكمة الاجتماع فلا بد من جامع يقهرهم على الاجتماع وهو السنّة والشرع ولا بد للسنّة من شارع يستنها ويقرّ رضوا بطها ولا بد وان يتميز ذلك الشخص عن غيره من بني نوعه لعدا الاولوية وذلك لما لا يجوز ان يكون مما يحصل من بني النوع لوقوع التناظر في التخصيص فلا بد وان يتميز من قبل الله تعالى بمجزة تنفاد البشر الى تصديق مدعيها ونحو فهم من مخالفتهم ويعدم على متابعتها بحيث يتم النظام ويستقر حفظ النوع الانساني على كماله الممكن له ومنها ان اشخاص البشر متفاوتة في ادراك الكمالات وتحصيل النعم واقتران الفضائل فبعضهم مستغن عن معاون لقوة نفسه كمال ادراكه وشدة استعدادة للاتصال بالامور العالية وبعضهم عاجز عن ذلك بالكلية وبعضهم متوسط الحال وتفاوت مراتب كمال في هذه المراتبة بحسب قربها من احدا الطرفين وبعد ها عن الاخر وفايدة النبي تكمل الناقص من اشخاص النوع بحسب استعداد اتمم المختلف في الزيادة والنقصان ومنها ان النوع الانساني يحتاج الى آلات واشياء نافعة في بقائه كالاباب والمساكن وغيرها وذلك مما يحتاج في تحصيله الى معرفة عمله والقوة البشرية عاجزة عنه ففايدة النبي في ذلك تعليم هذه الصناعات النافعة الخفية ومنها ان مراتب الاخلاق وتفاوتها معلومة يفتقرية الى مكل بتعليم الاخلاق والسياسات بحيث ينظم امور الانسان بحسب بلده ومشرّكه ومنها ان الانبياء يعرفون الثواب والعقاب على الطاعة وبتروكها فيحصل للمكلف اللطف ببعثهم فيبعثهم هذه الفوائد **قال** وسبهم البراهمة باطلة بما تقدم **اقول** احتجت لبراهمة على انتفاء البعثة بان الرسول ما ان ياتي بما يوافق العقول وبما يخالفها فان جاء بما يوافق العقول لم يكن اليه حاجة ولا فائدة فيه وان جاء بما يخالف العقول وجب ردّ قوله وهذه الشهرة باطلة بما تقدم في اول الفوائد وذلك ان نقول لم لا يجوز ان ياتوا بما يوافق العقول ويكون الفائدة فيه التاكيد لدليل العقل ونقول لم لا يجوز ان ياتوا بما لا يقتضيه العقول ولا يهتد اليه وان لم يكن مخالفا للعقول بمعنى انه لا ياتوا بما يقتضيه العقل نقضه مثل كثير من الشرايع والعبادات التي لا يهتد العقل الى تفصيلها **المسئلة الثانية** في وجوب البعثة **قال** وهي واجبة لا شتم لها على اللطف في التكليف العقليّة **اقول** اختلف الناس هنا فقالت المعتزلة ان البعثة واجبة وقالت الاشاعرة انها غير واجبة احتجت المعتزلة بان التكاليف

بما لا يقتضيه العقل

ويجب في النبي العصمة ليحصل الوثوق فيحصل الغرض ولوجوب متابعتة وضدها ولا نكار عليه كمال العقل والزكاء ١٩٥

والفطنة وقوة
الراي وعدم
السهو وكما
ينفر عنه من دناء
الاباء

وجب

وعمر الامهات

والفظاظة

والغلظة

والابنة

وشبهها

والاكل على

الطريق وشبه

السمعية الطاف في التكليف العقلية واللفظ واجب لتكليف السمع واجب لا يمكن معرفته الا من جهة النبي فيكون وجود النبي واجبا لان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب واستدلوا على كون التكليف السمع لطف في العقل بان الانسان اذا كان مواظبا على فعل الواجبات السمعية وترك المناهي الشرعية كان من فعل الواجبات العقلية والانتها عن المناهي العقلية اقرب هذا معلوم بالضرورة لكل عاقل وقدينا فيما تقدم ان اللطف واجب

المسئلة الثالثة في وجوب العصمة قال ويجب في النبي

العصمة ليحصل الوثوق فيحصل الغرض ولوجوب متابعتة وضدها ولا نكار عليه **اقول** اختلف الناس

ههنا في جماعة المعتزلة جوزوا الصغار على الانبياء اما على سبيل السهو كما ذهب اليه بعضهم او على سبيل

التاويل كما ذهب اليه قومهم او لانها يقع محبطة بكثرة ثوابهم وذهبت الاشاعرة والحشوية الى انه يجوز

عليهم الصغار والكبار الا الكفر والكذب قالت الامامية انه يجب عصمتهم عن الذنوب كلها صغيرة

كانت وكبيرة والدليل عليه بوجه احدها ان الغرض من بعث الانبياء انما يحصل بالعصمة فيجب

العصمة تحصيل الغرض وبيان ذلك ان المبعوث اليهم لوجوزوا الكذب على الانبياء والمعصية جوزوا

في امرهم ونهيهم وافعالهم التي امرهم باتباعهم فيها ذلك وح لا ينقادون الى امثال اوامرهم وذلك

نقض للغرض من البعثة الثاني ان النبي يجب متابعتة فاذا فعل معصيته فاما ان يجب متابعتة او لا

والثاني باطل لا تنفأ فائدة البعثة والاول بطلان المعصية لا يجوز فعلها واثار بقوله ولوجوب متابعتة

وضدها الى هذا الدليل لانه بالنظر الى كونه نبيا يجب متابعتة وبالنظر الى كون الفعل معصية لا يجوز

اتباعه الثالث انه اذا فعل معصيته وجب لا نكار عليه لعموم وجوب النهي عن المنكر وذلك يستلزم

ايذاءه وهو منهى عنه وكل ذلك مح **قال** وكما لا العقل والزكاء والفطنة وقوة الراي عند السهو وكما

ينفر عنه من دناءة الاباء وعمر الامهات والفظاظة والغلظة والابنة وشبهها والاكل على الطريق

وشبهها **اقول** يجب ان يكون في النبي هذه الصفات التي ذكرها وقوله وكما لا العقل عطف على العصمة

اي ويجب في النبي كمال العقل وذلك طو ان يكون في غاية الزكاء والفطنة وقوة الراي بحيث لا

يكون ضعيفا الراي مترددا في الامور متحيرا لان ذلك من اعظم المنفقات عنده وان لا يصح عليه السهو لئلا

يسهو عن بعض ما امر بتبليغه وان يكون منزها عن دناءة الاباء وعمر الامهات لان ذلك منفر عنه

وان يكون منزها عن الفظاظة والغلظة لئلا يحصل الفتنة عنده وان يكون منزها عن الامراض المنفرة

نحو الابنة وسلس الوريح والجذام والبرص عن كثير من المباحات الصارفة عن القبول منه القادرة في تعظيم

نحو الاكل على الطريق وغير ذلك لان كل ذلك مما ينفر عنه فيكون منافيا للغرض من البعثة **المسئلة**

وطريق معرفة صدق ظهور المعجزة على يده وهو ثبوت ما ليس بمعتاد او نفى ما هو معتاد مع خرق العادة ومطابقة الدعوى

وقصة

تكملة في معرفة صدق ظهور المعجزة

سهر وغيرها
تغطي جواز ظهورها
على الصالحين
ولا يلزم خروجها
عن الاعجاز
ولا النفور ولا
عدم التميز ولا
ابطال دلالتها
ولا العمومية

تكملة في معرفة صدق ظهور المعجزة

الرابعة في الطريق الى معرفة صدق النبي عليه السلام قال وطريق معرفة صدق ظهور المعجزة

على يده وهو ثبوت ما ليس بمعتاد او نفى ما هو معتاد مع خرق العادة ومطابقة الدعوى **اقول** لما ذكر صفات النبي عليه السلام وجبت عليه ذكرها بمعرفة وهو شيء واحد هو ظهور المعجزة على يده ونفى بالمعجزة بثبوت ما ليس بمعتاد او نفى ما هو معتاد مع خرق العادة ومطابقة الدعوى لان الثبوت والنفي سواء في الاعجاز فانه لا فرق بين قلب العصاة حيث وبين منع القادر عن دفع اضعاف الاشياء وشرطنا خرق العادة لان فعل المعتاد او نفيه لا يدل على الصدق وقدنا مع مطابقة الدعوى لان من يدعي النبوة وليست معجزة الى ابراء الاعنى فيحصل له الصمم مع عدمه على لا يكون صادقا ولا بد في المعجزة من شرط احدها ان يعجز عن مثله او عما يقارب الامثلة المبعوث اليها الثاني ان يكون من قبل الله تعالى وبامره الثالث ان يكون في زمان التكليف لان العادة ينتقض عند اشتراط الساعة الرابع ان يحدث عقيب مدعي النبوة او جارا يجرى ذلك ونفى بالجاري مجرى ذلك لان يظهر دعوة النبي في زمانه وانته لا يدعي النبوة غيره ثم يظهر المعجزة بعد ان يظهر معجزا اخر عقيب دعواه فيكون ظهور الثاني كالمتعقب لدعواه لانه يعلم تعلقه بدعواه ولا نه لاجله ظهر كالذي عقيب دعواه

الخامس ان يكون خارقا للعادة **المسئلة الخامسة** في الكرمات قال

وقصة مريم وغيرها تغطي جواز ظهورها على الصالحين **اقول** اختلف الناس هنا فذهب جماعة من المعتزلة الى المنع من اظهار المعجزة على الصالحين كرامة لهم ومن اظهارها على العكس على الكذابين اظهار الكذب وجوزه ابو الحسن منهم وجماعة اخرى من المعتزلة والاشاعرة وهو الحق واستدلوا بقصة مريم فانها يدل على ظهور معجزات عليها وغيرها مثل قصة اصف كالاخبار المتواترة المنقولة عن علي وغيره من الائمة عليهم السلام وحمل المانعون قصة مريم على انه ارهاص لعيسى وقصة اصف على انه معجز سليمان مع بلقيس كانه يقول ان بعض اتباعي يقدر على هذا مع عجزكم عنه ولهذا اسلمت بعد الوقوف على معجزاته وقصة علي على نكته معجزات النبي **قال** ولا يلزم خروجها عن الاعجاز ولا النفور ولا

عدم التميز ولا ابطال دلالتها **المسئلة السادسة** في الكرمات **اقول** هذه وجوه استدلال بها المانعون من المعتزلة

الاول انه قالوا لو جاز ظهور المعجزة على يد غير الانبياء او اما لم تجاز ظهورها عليهم وان لم يعلم بها غيرهم لان الغرض هو سرورهم واذا ذلك بلغت في الكثرة الى خروجها عن حد الاعجاز والجواب بالمنع على المداومة لان خروجها عن حد الاعجاز وجهه قبيح ونحن انما نجوز ظهور المعجزة اذا خلا عن جهات القبح فيجوز ظهورها ما لم تبلغ في الكثرة الى حد خروجها عن الاعجاز الثاني قالوا لو جاز ظهور المعجزة على غير النبي لزم التنفير

ومعجزاته عليه السلام قبل النبوة يعطى الارهاص وقصة مسيلمة وفرعون و ابراهيم نعطى جواز اظهار المعجزة
على العكس

عن الانبياء اذ علته وجوب طاعتهم ظهور المعجزة عليهم فاذا شاركهم في ذلك من لا يجب طاعته هم موقع
ولهذا قالوا اكرم الرئيس بنوع ما كل احدها من موقع ذلك النوع لمن لا يستحق الاكرام والجواب
المنع من انخطاط مرتبة الاعجاز كما لو ظهر على نبي اخر فانه لو لم يظهر الا على نبي واحد كان موقعه
اعظم وكما لا يدل الاهانة مع ظهوره على جماعة من الانبياء كذا لا يلزم الاهانة مع ظهوره على
الصالحين الثالث احتجاج ابي هاشم قال المعجزة يدل بطريق الابانة والتخصيص وفسره قاضي القضا
بان المعجزة يدل على تميز النبي عن غيره اذ الامة يتشاركون له في الانسانية ولو ازمها فلو لا المعجزة
لما تميز عنهم فلو شاركهم غيره فيه لم يحصل الامتياز والجواب ان امتياز النبي يحصل بالمعجزة واقران
دعوى النبوة وهذا شيء يختص برون غيره ولا يلزم من مشاركة غيره له في المعجزة مشاركة له
في كل شيء الرابع لجواز اظهار المعجزة على غير النبي لبطلت دلالة على صدق مدعى النبوة والتالي
بط فالمدعم مثله بيان الملازمة ان ثبوت المعجزة في غير صورة النبوة ينفي اختصاصه بها ولا يظهر
الفرق بين مدعى النبوة وغيرها بالمعجزة فيبطل دلالة دلالة للعام على الخاص وجوابه المنع من
الملازمة لان المعجزة مع الدعوى تخص بالنبي عليه السلام فاذا ظهرت المعجزة على شخص فاما ان
يدعى النبوة او لا فان ادعاها علمنا صدقه اذ اظهار المعجزة على يد الكاذب قبيح عقلا وان لم يدع
النبوة لم يحكم بنبوته فالحاصل ان المعجزة لا يدل على النبوة ابتداء بل يدل صدق الدعوى فان تضمنت
الدعوى النبوة دلت المعجزة على تصديق المدعى في دعواه وليستلزم ذلك ثبوت النبوة الخامس قالوا
لوجاز اظهار المعجزة على صادق ليس بنبي لجواز اظهاره على كل صادق فجاز اظهار المعجزة على المخبر
بالشيع والجوع وغيرها والجواب لا يلزم العمومية اي لا يلزم اظهار المعجزة على كل صادق اذ نحن انما
نجوز اظهاره على مدعى النبوة او الصلاح اكرامه وتعظيمه وذلك لا يحصل لكل مخبر بصدق قال
ومعجزاته عليه السلام قبل النبوة يعطى الارهاص **اقول** اختلف الناس هنا فالذين منعوا
الكرامات منعوا من اظهار المعجزة على سبيل الارهاص لاجتماعهم وجوزه الباكون واستدل المصنف
على تجويزه بوقوع معجزات الرسول عليه السلام قبل النبوة كما نقل من انشقاق ايوان كسرى وغور
ماء بحر ساوه وانطفاء نار فارس وقصة اصحاب الفيل والغمام الذي كان يظله عن الشمس وتسليم
الاحجار عليه وغير ذلك مما ثبت له عليه السلام قبل النبوة قال وقصة مسيلمة وفرعون و ابراهيم نعطى
جواز اظهار المعجزة على العكس **اقول** اختلف الناس هنا فالذين منعوا الكرامات منعوا من اظهار
المعجزة على يد الكذابين على العكس من دعواهم اظهار الكذبهم واستدل المصنف بالوقوع على الجواز كما نقل

ودليل الوجوب يعطى العمومية ولا يجب لشرعية وظهور معجزة القرآن وغيره مع اقتران دعوة نبينا محمد

صلّى الله عليه

والرّيدل على

نبوته والتّحدّ

مع الامتناع

وتوقّر الدّواعي

يدل على الاعجاز

والمنفول معنى

متواترا من

المعجزات يعضد

بجنت وجوب

الرسالة

عن مسيلة الكذاب لما ادعى النبوة ف قيل له ان رسول الله صلى الله عليه واله دعا لاعور فرفه الله عينه
الذاهبة فدعا لاعور فذهب عنه الصبغة وكما نقل ان ابراهيم عليه السلام لما جعل الله تعالى عليه النار
بردا وسلاما قال عند ذلك نمروا انما صارت النار ك هيبته متى فجاءته نادى في تلك الحال
فا حترقت لحيته لا يقال لا يكفى في التّكذيب ترك المعجزة عقيب دعواهم فبقى اظهر المعجزة على
العكس خرقا للعادة من غير فائدة فيكون عبثا لا نأقول قد يتضمن المصلحة اظهره على العكس
اظهار التّكذيبه في الحال بحيث تزول الشك لتجوز ان يقال تاخر المعجزة عقيب الدّعوى قد يكون
لمصلحة ثم يوجد بعد وقت اخر فلا يحصل الجزم التّام بالتّكذيب لمسئلة السادسة في وجوب

البعثة في كل وقت قال ودليل الوجوب يعطى العمومية **اقول** اختلف الناس هنا
فقال جماعة من المعتزلة ان البعثة لا يجب في كل وقت بل في حال دون حال وهو ما اذا كانت
المصلحة في البعثة وقال علماء الامامية انه يجب البعثة في كل وقت بحيث لا يجوز خلق زمان
من شرع نبى وقالت الاشاعرة لا يجب البعثة في كل وقت لانهم ينكرون الحسن والنقيح العقليين
وقد مضى البحث معهم واستدل المصنف على وجوب البعثة في كل وقت بان دليل الوجوب يعطى
العمومية اى دليل وجوب البعثة يعطى عمومية الوجوب في كل وقت لان في بعثة زجرا عن
القبايح وحشا على الطاعة فيكون لطفا ولا ن فيه تنبيه الغافل وازالة الاختلاف ودفع الهرج
والمرج وكل ذلك من المصالح الواجبة التي لا يتم الا بالبعثة فيكون واجبة في كل وقت قال

ولا يجب لشرعية **اقول** اختلف الشّرخان هنا فقال ابو علي يجوز بعثة نبى لتأكيد ما العقول
ولا يجب ان يكون له شرعية وقال ابو هاشم واصحابه لا يجوز ان يبعث الا بشرعية لان العقل كاف في
العلم بالعقليات فالبعثة تكون عبثا والجواب انه يجوز ان يكون البعثة قد اشتملت على نوع من المصلحة
بان يكون العلم بنبوته ودعائه اياهم الى ما في العقول مصلحة لهم فلا تكون البعثة عبثا ويجب عليهم النظر
في معجزاتهم فيحصل لهم مصلحة لا يحصل بدون البعثة واجتبه ابو علي بان يجوز بعثة النبى بعد نبى بشرعية
واحدة وكذا يجوز بعثة نبى بمقتضى ما في العقول المسئلة السابعة بعثة نبوة نبينا محمد صلى الله عليه
واله **قال** وظهور معجزة القرآن وغيره مع اقتران دعوة نبينا محمد صلى الله عليه والرّيدل على

نبوته والتّحدّ مع الامتناع وتوقّر الدّواعي يدل على الاعجاز والمنقول معناه متواترا من المعجزات
يعضده **اقول** لما فرغ من البحث في النبوة مطّ شرع في اثبات نبوة نبينا محمد عليه الصّلاة والسّلام
والدليل عليه انه ظهرت المعجزة على يده وادعى النبوة فيكون صادقا اما ظهور المعجزة على يده فلو جهين

بجنت معجزة نبينا

الأولان القرآن معجز وقد ظهر على يده أمّا ١ عجاز القرآن فلا تترددى به فصحاء العرب لقوله فأتوا بشيء
من مثله فأتوا بعشر سور مثله مفتريات قل لن أجتمعن لا تنزع الجن على أن يا تواتر هذا القرآن
لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا والتجدي مع امتناعهم عن الايتان بمثله مع توفّر الدواعي
عليه اظهارة الفضلهم وابطالا لدعواه وسلامته من القتل يدل على عجزهم وعدم قدرتهم على المعارضة و
ظهوره على يده فالتواتر الثاني انه نقل عنه معجزات كثيرة كينوع الماء من بين اصابعه حتى اكتفى الخلق الكثير
من الماء القليل بعد رجوعه من غزوة بتوك وكفور ماء بئر الحديبية لما استسقاء اصحابه بالكلية و
وتنشق البئر ودفع سهمه الى البراء ابن عاذب امره بالنزول وغزوه في البئر فتغزّره فتكثر الماء في الحال حتى
خيف على البراء من الغرق وتفل عليه لسلا في بئر قوم شكوا اليه ذهاب ماءها في الصيف حتى انفجر
الماء الزلال منها فبلغ اهل اليمامة ذلك فسألوا مسيلة لما قل ماء بئرهم ذلك فتفل فيها فذهب الماء
اجمع ولما نزل قوله تعالى وانذر عشيرتک الاقربين قال لعلي شق فخذ شاة وجئني بعن من لبن وادع
لي من بني بيلك بنى هاشم ففعل على ذلك ودعاهم وكانوا اربعين رجلا واكلوا حتى شبعوا وما يروى فيه
الا اثر اصابعهم وشربوا من العسل حتى اكتفوا واللبن على حاله فلما اراد ان يدعوهم الى الاسلا قال
ابو لهب كي دما يسحر محمد فقاموا قبل ان يدعوهم الى الله تعالى فقال لعلي افعّل مثل ما فعلت ففعل مثل
ذلك ليوم الثاني فلما اراد ان يدعوهم عاد ابو لهب الى كلامه فقال لعلي افعّل مثل ما فعلت ففعل مثل ذلك
في اليوم الثالث فبايع عليا عليه السلام على الخلافة بعده ومتابعته وذهب له جابر بن عبد الله عن ابي
الخندق وخبزه صاع شعير ثم دعاه عليه السلام فقال انا واصحابي فقال نعم ثم جاء الى امراته واخبرها
بذلك فقالت له انت قلت امض واصحابك فقال لا بل هو لما قال انا واصحابي قلت نعم فقالت هو
اعرف بما قال فلما جاء عليه السلام قال ما عندكم قال ما عندنا الا اعناق في الشّور وصاع من شعير
خبزناه فقال اقعد اصحابي عشرة عشرة ففعل واكلوا كلهم وسبّح الحصى في كفر وشهدا الذئب بالوشاة
فان رهبان او سكان يروى غنما له فجاء ذئب فاخذ شاة منها فسمى نحوه فقال له الذئب العجب من اخذ
شاة هذا محمد يدعو الى الحق فلا يجيبونه فجاء الى النبي واسلم وكان يدعى كلب الذئب تفل في عينه على
عليه السلام لما رمدت فلم ترمد بعد ذلك ابدا ودعاه بان يصرف الله تعالى عنه الحر والبود وكان
لباسه في الصيف الشتاء واحدا وانشق له القمير دعا الشجرة فاجابت ورجاء تر يحدنا الارض من غير حارب
ولا دافع ثم رجعت الى مكانها وكان يخطب عند الجذع فان اتخذ له منبرا فانقل اليه فحن الجذع اليه
حينئذ انفاة الى ولدها فالتزمه فسكر واخبر بالغيب في مواضع كثيرة كما اخبر بقتل الحسين وموضع القتل

واعجاز القرآن قيل لفصاحته وقيل لاسلوبه وفصاحته معا وقيل للصرفه والكل محتمل والنسخ تابع للمصالح

به فقتل في ذلك الموضع واخبر بقتل ثابت بن قيس بن شماس فقتل بعده واخبر اصحابه بفتح مصر وادعاهم
بالقبط خيرا فان لهم ذمته ورحما واخبرهم بادعاء مسيعة النبوة باليمامة وادعاء العيسى النبوة بصنعا الله
سيقتلان فقتل فيروز الدبلي العيسى قريش فالت النبي وقتل خالد بن الوليد مسيعة واخبر عليا عليه السلام
بمخبر ذي الشديرة وسياتي ودعا عليا بن ابي لهب لما تلا عليه السلام النجم فقال عتبة كبرت رب والنجم بتسليط
كلب الله عليه فخرج عتبة الى الشام فخرج الاسد فارقت فراي صه فقال له اصحابه من اى شئ ترعد فقال
ان محمدا دعا على فوالله ما اظلت السماء على من ذى لهجة اصدق من محمد ثم حاط القوم بانفسهم فمناهم
عليه فحجاء الاسد يمشي رؤسهم واحد واحد حتى انتهوا اليه فضمهم ففرغ منه واخبر بموت النجاشي وقتل
زيد بن حارث بموته فاخبر عليه السلام بقتله في المدينة وان جعفر اخذ الراية ثم قال قتل جعفر ثم توقف
وفقة ثم قال واخذ الراية عبد الله ابن رواحة ثم قال وقتل عبد الله بن رواحة وقام عليه السلام
الى بيت جعفر واستخرج ولده ودمعت عيناه ونعى جعفر الى اهله ثم ظهر الاميركا اخبر عليه السلام وقال لعلى
تقتلك الفئة الباغية فقتله اصحاب المعاوية ولا شتهار هذا الخبر لم يتمكن معاوية من دفعه احتال
على العوافي فقتله من جاء به فعارضه نعياس قال لم يقتل الكفار اذن حررة وانما قتله رسول الله لانه هو الذي جاء
اليهم حتى قتلوا وقال العلى سقتا بل بعد التاكيد القاسطين المارقين فالتاكون طلحة ويزيد لا يتما بايعا ونكشا والقاسطون
هم الظالمون وهم معاوية واصحابه لانهم ظلمة بغاة والمارقون هم الخارجون عن الملة وهم الخوارج وهذا
المعجزات بعض ما نقل واقتصرنا على هذا القدر لكثرة ما بلوغ الغرض بهذه وقد اردنا معجزات اخرى
في كتاب هاية المرام **قال** واعجاز القرآن قيل لفصاحته وقيل لاسلوبه وفصاحته معا وقيل للصرفه
والكل محتمل **اقول** اختلف الناس هنا فقال الجبائي ان سبب اعجاز القرآن فصاحته وقال الحق هو
الفصاحه والاسلوب معا وعنى بالاسلوب لفظ والضرب قال النظام والمرضى هو الصرفه يعنى ان الله
صرف العرب ضعمهم عن المعارضة واجتج الاولون بان المنقول من العرب انهم كانوا يستغنون فصاحته
ولهذا اراد النا بغير الاسلام لما سمع القرآن وعرف فصاحته فصده ابو جهل قال له يحرم عليك الاطمين
واخبر الله تعالى عنهم بذلك في قوله انه فكر وقد رقتل كيف قدر ثم قتل كيف قدر ثم نظر الى اخلاية
ولان الصرفة لو كانت سببا في اعجازه لوجب ان يكون في غاية الروكاكة لان الصرفة عن الركيك ابلغ في
الاعجاز والتالى باطل بالضرورة واجتج السيد المرتضى بان العرب كانوا قادرين على الفاظ المفردة وعلى
التركيب انما منعوا عن الاتيان بمثلة تعجز الهم عما كانوا قادرين عليه كل هذه الاقسام محتملة **قال**
والنسخ تابع للمصالح **اقول** هذا اشارة الى الروى على اليهود حيث قالوا بدوا امر شرع موسى عليه السلام

وقد وقع حيث حرم على نوع بعض ما أحل لمن تقدموا ووجب الختان بعد تأخره وجم الجمع بين الاختين

قالوا لأن النسخ باطل لأن المنسوخ ان كان مصلحة فتح النهي عنه وان كان مفسدة فتح الإصر به وإذا
بطل النسخ لزما القول بدوام شرع موسى عليه السلام وتقرير الجواب ان نقول الاحكام منوطه بالمصالح والمضار
يتغير بتغير الاوقات وتختلف باختلاف المكلفين فجاز ان يكون الحكم المعين مصلحة لقوم وفي زمان
فيؤمر به ويكون مفسدة لقوم وفي زمان اخر فيسرى عنه **قال** وقد وقع حيث حرم على نوع بعض
ما أحل لمن تقدموا ووجب الختان بعد تأخره وجم الجمع بين الاختين وغير ذلك **اقول** هذا تأكيدي
لا بطل قول اليهود المانع من النسخ فانه بين اولا جواز وقوعه وههنا بين وقوعه في شرعهم ذلك
في مواضع منها انه قد جاء في التوراة ان الله تعالى قال لا دم وحواء عليهم السلام قد ابحت لكما كلمادب
على وجه الارض فكانت له نفس حية وورديها انه قال لنوح عليه السلام خذ معك من الحيوان الحلال
كذا من الحيوان الحرام كذا فحرم على نوح عليه السلام بعض ما اباحه لا دم ومنها انه اباح نوحا تأخير الختان الى وقت
الكبر وحرمه على غيره من الانبياء واباح ابراهيم تأخير ختان ولده اسمعيل الى حال كبره وحرمه على موسى
تأخير الختان عن سبعة ايام ومنها انه اباح ادم الجمع بين الاختين وحرمه على موسى **قال** وخبرهم
عن موسى بالتأبيد مختلف ومع تسليمه لا يدل على المراد قطعاً **اقول** ان جماعة اليهود جوزوا
عقلا وقوع النسخ ومنعوا من نسخ شريعة موسى وقتسكوا بما روى عن موسى عليه السلام انه قال اعتكوا
بالسبب ابداً والتأبيد يدل على الدوام ودوام الشرع بالسبب ينفي القول بنبوة محمد صلى الله عليه
والر الجواب من وجوه الاول ان هذا الحديث مختلف ونسب الى ابن الرويد الثاني لو سلمنا نقله لكن
اليهود انقطع نواتهم لان نجت نصر استاصلمهم واقناهم حتى لم يبق منهم من يوثق بنقله الثالث
لفظة التأبيد لا تدل على الدوام قطعاً فانها قد وردت في التورية لغير الدوام كما في العبداته
ليستند مست سنين ثم يعرض عليه لعق في السابعة فان ابى لعق ثقباً ذنه واستخدم ابداً في موضع
اخر يستخدم خمسين سنة وامروا في البقرة التي كلوا بذبجها ان يكون لهم ذلك سنة ابداً ثم انقطع تعبد
بها وفي التورية قربوا الى كليوم خروفين خووف غدوة وخووف عشية بين المغارب قرباناً دائماً لا حقاً
بكم وانقطع تعبدتهم به واذا كان التأبيد في هذه الصور لا يدل على الدوام انتفت دلالة هذا قطعاً
واقصى ما في الباب انه يدل ظاهره لكن ظواهر الالفاظ قد يترك لوجود الادلة المعارضة لها **قال**
والسمع يدل على عموم نبوته عليه السلام **اقول** ذهب قوم من النصارى الى ان محمد صلى الله عليه
والر مبعوث الى العرب خاصة والسمع يكذب قوهم هذا قال الله تعالى لا نذكره به ومن بلغ وقال تعالى
وما ارسلناك الا كافة للناس وسورة الجن تدل على بعثه عليه السلام اليهم وقال عليه السلام بعثت الى

وهو افضل من الملائكة وكذا غيرهم من الانبياء لوجود المضاد للقوة العقلية وقهره على الانقياد عليها

المقصد الخامس

في الامامة

الاما لطف

فيجب نصبه

على الله تعالى

تحصيلا للغرض

الاسود والاحمر لا يقال كيف يصح ارساله الى من لا يفهم خطابه وقد قال تعالى وما ارسلناك من رسول الا بلسان قوم ولا نقول لا استبعاد في ذلك بان يترجم خطابه لمن لا يفهم لغته مترجما وليس في الاية انما قيل ما ارسل رسولنا الا الى من يفهم لسانه وانما اخبر بان ما ارسله الا بلسان قوم وجوز قاضي القضا في واجوج وما جوج احتمالين احدهما ان لا يكونا مكلفين اصلا وان كانوا مفسدين في الارض كما لهم في المفسدة في الارض والثاني ان يكونا مكلفين وقد بلغتهم دعوتهم عليه السلام بان يقربوا من الامكنة التي يسمعون فيها كلامهم هو وراء السد وجوز بعض الناس ان يكون في بعض البقاع من لم يبلغهم دعوتهم عليه السلام فلا يكون مكلفا بشرعيتهم وعندنا ان المراد بذلك ان كان عدم تكليفهم مطسوا ببلغتهم بعد ذلك الدعوة ام لا فهو باطل قطعاً لما بيننا من عموم نبوته عليه السلام وان كان المراد انهم غير مكلفين ماداموا غير عالمين فاذا بلغتهم الدعوة صاروا مكلفين بها فهو حق **قال** وهو افضل من الملائكة

وكذا غيرهم من الانبياء لوجود المضاد للقوة العقلية وقهره على الانقياد عليها **اقول** يختلف الناس هنا فذهب اكثر المسلمين الى ان الانبياء عليهم السلام افضل من الملائكة وذهب اخرون منهم وجماعة الا وابل الى ان الملائكة عليهم السلام افضل واستدل الاولون لوجه ذكر المظهر منها وجهها للاكتفاء به وهو ان الانبياء قد وجد فيهم القوة الشهوتية والقوة الغضبية وسائر القوى الجسمانية كالخيالية والوهمية وغير ذلك واكثر احكام هذه القوى يضاد حكم القوة العقلية وبما حتى ان اكثر الناس يلجئ الى قوة الشهوة والغضب لوهم ويترك مقتضى القوة العقلية والانبياء عليهم السلام يقيهمون قوى طبايعهم ويفعلون بحسب مقتضى قوائهم العقلية ويعرضون عن القوى الشهوتية وغيرها من القوى الجسمانية فيكون عباداتهم وافعالهم اشق من عبادات الملائكة حيث خلوا عن هذه القوى اذا كانت عباداتهم اشق كانوا افضل لقوله عليه السلام افضل الاعمال احمرها وههنا وجه اخر من الطرفين ذكرناها في كتاب نهايه المرام **قال** المقصد الخامس

في الامامة اما لطف فيجب نصبه على الله تعالى تحصيلا للغرض **اقول** في هذا المقصد مسائل **المسئلة الاولى** في ان نصب الامام واجب على الله تعالى تختلف الناس هنا فذهب اصحاب من المعتزلة وجماعة من الخوارج الى نفي وجوب نصب الامام وذهب لباقيون الى الوجوب لكن اختلفوا فالجبا بيان واصحاب الحديث والاشعرية قالوا انه واجب سمعنا عقلا وقال ابو الحسن البصري والبغداديون والامامية انه واجب عقلا ثم اختلفوا فقال الامامية ان نصبه واجب على الله تعالى وقال ابو الحسن والبغداديون انه واجب على العقلا واستدل المصنف على وجوب نصب الامام على الله تعالى

حيث ذكرناه

والمفاسد معلومة الانتفاء والخصار واللفظ فيه معلوم للعقلاء ووجوده لطف وتصرفه لطف آخر وعد مرميا

بان الامام لطف واللفظ واجب ما الصغرى فمعلوم للعقلاء اذا العلم الضروري حاصل بان
لعقلاء متى كان لهم رئيس يمنعهم عن التغالب اليها وشي يصدهم عن المعاصي يعدهم ويحثهم على فعل الطاعات
ويبعثهم على التناصف والتعادل كانوا الى الصلاح اقرب ومن الفساد ابعد وهذا امر ضروري لا يثد
فيه العاقل واما الكبرى فقد تقدم بيانها **قال** والمفاسد معلومة الانتفاء والخصار واللفظ
فيه معلوم للعقلاء ووجوده لطف وتصرفه لطف آخر وعد مرميا **اقول** هذه اعتراضات على
دليل اصحابنا مع اشارة الى اجابات عنها الاول قال المخالف كون الامامة قد اشتملت على وجه
اللفظ لا يكفي في وجوبها على الله تعالى بخلاف المعرفة التي كفى وجه الوجوب فيه علينا الانتفاء المفاسد
في خلقنا اما في حق تعالى فلا يكفي وجه الوجوب ما لم يعلم انتفاء المفاسد ولا يكفي الظن بانتفاء
فلم لا يجوز اشتغال الامامة على مفسدة لا تعلمها فلا يكون واجبة عليه تعالى والجواب ان المفاسد معلومة
الانتفاء عن الامامة لان المفاسد محصورة معلومة اذ لا يجب علينا اجتنابها اجمع وانما يجب
اجتنابها اذا علمنا هالالك تكليف بغير المعلوم حال تلك الوجوه متفجرة عن الامامة فيبقى جبر اللطف خاليا عن المفسدة
فيجب عليه غير ذلك لان المفسدة لو كانت لازمة للامامة لم ينفع عنها والتالي باطل قطعا ولقولهم اني جاعلك للناس اماما
وان كانت مفارقة جازا نكاحا عنها فيجب على تقدير الانفكاك الثاني قالوا الامامة انما تجب لو اختصر اللطف فيها
فلم لا يجوز ان يكون هناك لطف اخر يقوم مقام الامامة فلا يتعين الامامة اللطيفة فلا يجب على
التعين والجواب ان انحصار اللطف الذي ذكرناه في الامامة معلوم للعقلاء ولهذا يلجى العقل في كل
زمان وكل صنع الى نصف الرؤساء دفعا للفساد الناشئة من الاختلاف الثالث قالوا الاما انما
يكون لطفنا اذا كان متصرفا بالامر والنهي وانتم لا تقولون به فما تعتقدونه لطفنا لا تقولون بوجوبه ما تقولون بوجوبه
ليس بلطف والجواب ان وجود الامام نفسه لطف بوجه احدها انه يحفظ الشرايع ويحرمها عن الزيادة
والنقصا وثانيها ان اعتقاد المكلفين بوجود الامام ويجوز انقياد حكمه عليهم في كل وقت سبب
لردعهم عن الفساد ولقرعهم الى الصلاح وهذا معلوم بالضرورة وثالثها ان تصرفهم لا شك ان لطف
وذلك لا يتم الا بوجودهم فيكون وجود نفسه لطفنا او تصرفهم لطفنا خروا التحقيق ان نقول لطف الامامة
يتم بامور منها ما يجب على الله تعالى وهو خلق الامام وتمكينه بالقدرة والعلم والنصر عليه باسمه ونصبه
وهذا قد فعل الله تعالى ومنها ما يجب على الامام هو تحمله للامامة وقبوله لها وهذا قد فعله الامام ومنها
ما يجب على الرعية وهو سعادته والنصرة له وقبول امره وامثال قوله وهذا لم يفعله الرعية منع اللطف
الكامل منهم لا من الله تعالى ولا من الامام **المسئلة الثانية** فان الامام يجب معصوما

وامتناع الله يوجب عصمته ولا نترحافظ للشرع ولوجوب الانكار عليه لو اقدم على المعصية فيضاد امر الطاعة

ويفوت الغرض
من نصبه لا
بخطا ط درجه
عن اقل العوام
ولا ينافي العصمة
القدرة

قال وامتناع الله يوجب عصمته ولا نترحافظ للشرع ولوجوب الانكار عليه لو اقدم على المعصية فيضاد امر الطاعة ويفوت الغرض من نصبه لا بخطا ط درجه عن اقل العوام **قوله** ذهبت الامامية والاسماعيلية الى ان الامام يجب ان يكون معصوما وخالف فيه جميع الفرق والدليل على ذلك وجوه الاول ان الامام لو لم يكن معصوما لزم الله والشرع والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان مقتضى لوجوب نصب الامام هو تجوز الخطاء على الرعية فلو كان هذا مقتضى ثابتا في حق الامام وجب ان يكون له امام اخر ويتمى الى امام لا يجوز عليه الخطاء فيكون هو الامام الاصلى والثاني ان الامام حافظ للشرع فيجب ان يكون معصوما اما المقدمة الاولى فلان الحافظ للشرع ليس هو المكتسب لعدم احاطته بجميع الاحكام التفصيلية ولا السنة لذلك ايضا ولا اجماع الامة لان كل واحد منهم على تقدير عدم المعصوم فيهم يجوز عليه الخطاء فالجموع كل ولا اجماعهم ليس لدلالة ولا لا شهرة ولا لامارة اذ يمتنع اتفاق الناس في سائر البقاع على الامارة الواحدة كما يعلم بالضرورة عند انقائهم على اكل طعام معين في وقت واحد ولا لها فيكون باطلا ولا القياس لبطلان القول به على ما ظهر في وصول الفقه وعلى تقدير تسليمه فليس يحافظ للشرع بالاجماع ولا البراءة الاصلية لانه لو وجب المصير اليها لما وجب بعثة الانبياء ولا اجماع على عدم حفظها للشرع فلم يبق الا الامام فلو جاز الخطا عليه لم يبق وثوق بما تعبدنا الله تعالى به وما كلفناه وذلك يناقض للغرض من التكليف هو الانقياد الى امر الله تعالى الثالث انه لو وقع منه الخطاء لوجب الانكار عليه ذلك يضاد امر الطاعة لم يقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم الرابع لو وقع منه المعصية لزم نقض الغرض من نصب الامام والتالي بطلان المقدمة مثله بيان الشرطية ان امامته انقياد الامة له واقتضال امره واتباعه فيما يفعله فلو وقعت المعصية منه لم يجب شي من ذلك وهو مناف لنصبه الخامس انه لو وقع منه المعصية لزم ان يكون اقل درجة من العوام لان عقله اشد ومعرفة بالله تعالى وعقابه وثوابه اكثر فلو وقع منه المعصية كان اقل حالا من الرعية وكل ذلك باطل قطعاً **قال** ولا ينافي في العصمة القدرة **اقول** اختلف القائلون بالعصمة في ان المعصوم هل يتمكن من فعل المعصية ام لا فذهب قوم منهم الى عدم تمكنهم من ذلك وذهب اخرون الى تمكنهم منها اما الاولون فممن من قال ان المعصوم مختص في بدنه او نفسه بخاتمة تقتضي امتناع اقدامه على المعصية ومنهم من قال ان العصمة هي القدرة على الطاعة وعدا القدرة على المعصية وهو قول ابي الحسين البصري واما الاخرون الذين لم يسلبوا القدرة فمنهم من فسرها بانها الامر الذي يفعل الله تعالى بالعبد من الاطاعة المقررة

وقبح تقديم المفضول معلوم ولا ترجيح في المساوي العصمة تقتضي النص وسيرته عليه السلام

الى الطاعات التي يعلم معها انه لا يقدم على المعصية بشرط ان لا ينتهي ذلك الامر الى الالغاء ومنهم من فسرها بانها ملكة نفسانية لا يصدر عن صاحبها معها المعاصي واخرون قالوا العصمة لطف يفعل الله بصاحبها لا يكون معدداً الى ترك الطاعة وارتكاب المعصية واسباب هذه اللطف امور اربعة احدها ان يكون لنفسه اولدنه خاصية تقتضي ملكة مانعة من الفجور وهذه الملكة مغايرة للفعل الثاني ان يحصل له علم بمشايير المعاصي ومناقب الطاعات الثالث تأكيد هذه المعلوم بتتابع الوحي الالهام من الله تعالى الرابع مواخذته على ترك الاولى بحيث يعلم انه لا يتحرك مهملاً بل نص عليه الامر في غير الواجب من الامور الحسنة فاذا اجتمعت هذه الامور فان الانسان معصوماً والمصطفى اختار المذهب الثاني وهو ان العصمة لا تلي القدرة بل المعصومة قادرة على فعل المعصية والامساك استحق المدح على ترك المعصية ولا الثواب لطلب الثواب العقاب في حقه فكان خارجاً عن التكليف ذلك باطل بالاجماع وبما انتقل في قوله تعالى قل انما انا بشر مثلكم يوحى الي المسئلة **الثالثة** في ان الامام يجب ان يكون افضل من غيره **قال** وقبح تقديم المفضول معلوم ولا ترجيح في المساوي **اقول** الامام يجب ان يكون افضل من رعيته لا نه اما ان يكون مساوياً لهم او ناقص منهم او افضل والثالث هو المطلوب الاول محال لانه مع التشاوي يستحيل ترجيح على غيره بالامامة والثاني ايضاً محال لان المفضول يقبح عقلاً تقديمه على الفاضل ويدل عليه ايضاً قوله نعم فمن يهديكم الى الحق احق ان يتبع ام من لا يهدي الا ان يهديكم فما لكم كيف تحكمون ويدخل تحت هذا الحكم كون الامام افضل في العلم والدين والكرم والشجاعة جميع الفضائل النفسانية والبدنية **المسئلة الرابعة** وجوب النص على الامام **قال** والعصمة تقتضي النص وسيرته عليه السلام **اقول** ذهبت لامامية خاصة الى ان الامام يجب ان يكون منصوباً عليه قالت العباسية ان الطريق الى تعيين الامام النص والميراث وقالت الزيدية تعيين الامام بالنظر والدعوة الى نفسه وقال باقي المسلمين الطريق انما هو النص واختيار اهل الحل والعقد الدليل على ما ذهباه الى وجهان الاول نفاذ بديته ان يجب ان يكون الامام معصوماً والعصمة امر خفي لا يعلمها الا الله نعم فيجب ان يكون نصير من قبله تعالى لانه العالم بالشرط دون غيره الثاني ان النبي صلى الله عليه واله كان اشفق على الناس من الوالد على ولده حتى انه عليه السلام ارشده الى ارشاد ولا نسبته لها الى الخليفة بعده كما ارشدهم في قضاء الحاجة الى امور كثيرة هند وبتر وغيرها من الوقايع وكان عليه السلام اذا سافر عن المدينة يوماً او يومين استخلف فيها من يقوم بامر المسلمين وهذه حاله كيف ينسب اليه اهل اهل امته وعدار شادهم في اجل الاشياء واسنائها واعظها قدرا واكثرها

جانب فضله

جانب فضله

وهما تختصان بعلي عليه السلام والنصر الجلي في قوله سلموا عليه بامرة المؤمنين وانت الخليفة بعده وغيرهما

ولقوله تعالى

انما وليكم الله

مرجع

ممكن الاصح

على نيب

ورسوله الاية

وانما اجتمعت

الاوصاف على

ممكن

فايدة واشد حاجة اليها وهو المقول لامورهم بعده فوجب من سيرته عليه السلام نصب ما بعده والنصر عليه
وتعريفهم اياه وهذا برهان للمسئلة الخامسة في ان الامام بعد النبي بلا فصل على بن
ابي طالب قال وهما تختصان بعلي عليه السلام اقول العصمة والنصر تختصان بعلي اذا ائمة
بين قائلين احدهما لم يشترطهما والثاني المشترطون وقد بينا بطلان قول الاول فانحصار الحق في قول
الفريق الثاني وكل من اشترطهما قال ان الامام هو علي قال والنصر الجلي في قوله سلموا عليه بامرة
المؤمنين وانت الخليفة بعده وغيرهما اقول هذا دليل ثان على ان الامام هو علي وهو النص
الجلي من رسول الله صلى الله عليه واله في مواضع وتواترت به الامامية ونقلها غيرهم نقلا شايعا
منها انه لما اتزل قوله تعالى واذر عشيرتك الاقربين امر رسول الله ابا طالب ان يصنع له طعاما
فجمع بني عبد المطلب فقال لهم ايكملوا زرعني ويعينني فيكن اخي وخليفتي من بعدي ووصي فقال علي انا ابا عبد
واوزارك فقال رسول الله هذا اخي ووصي وخليفتي بعده ووارثي فاسمعوا له واطيعوا له ويقول له
انت اخي ووصي وخليفتي بعده وقاضي ديني ومنها انه لما اخي بين الصحابة ولم يتخلف سوى علي عليه السلام
فقال يا رسول الله صلى الله عليه واله خيتر بين الصحابة وفي فقال له عليه السلام لم ترض ان تكون اخي
وخليفتي من بعدي واخا بينه وبينه ومنها ان رسول الله صلى الله عليه واله تقدم الى اصحابه بان سلموا
على علي عليه السلام بامرة المؤمنين وقال فيه انه سيد المسلمين وامام المتقين وقائدا لغير المجملين
قال فيه هذا ولي كل مؤمن ومؤمنة والنصوص في ذلك كثيرة بل اكثر من ان تحصى كلها المخالف الموافق
الى ان بلغ مجموعها التواتر قال ولقوله تعالى انما وليكم الله ورسوله الاية وانما اجتمعت
الاوصاف على اقول هذا دليل اخر على امامته علي وهو قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين
امنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكاة وهم راكعون والاستدلال بهذه الاية يتوقف على مقدما
احديهما ان لفظة انما للحصر يدل عليه المنقول والمعقول اما المنقول فلاجماع اهل العربية عليه اما
المعقول فلان لفظة ان للابتنات وما للنفي قبل التركيب فيكون كل بعد التركيب عملا بالاستصحاب
وللاجماع على هذه الدلالة ولا يصح تواردها على معنى واحد ولا صرف الاثبات الى غير المذكور والنفي الى
المذكور للاجماع فيبقى العكس هو صرف الاثبات الى المذكور والنفي الى غيره وهو معنى الحصر الثانية ان
الولي يفيد الاولى بالتصرف الدليل عليه نقل اهل اللغة واستعمالهم كقوله السلطان ولي من لا ولي
له وكقوله ولي الدم وولي الميت وكقوله انما امرأة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل الثالثة ان المراد
بذلك بعض المؤمنين لانه تعالى وصفهم بوصف مختص ببعضهم ولا لانه لو كان ذلك لزم اتحاد الولي للموتى

ولحديث الغدير الموات وحديث المنزلة الموات ولا يستخلافه على المدينة فيعم للاجتماع

وإذا تمهّدت هذه المقدمات فنقول المراد بهذه الآيات هو على عليه السلام للاجماع الحاصل على أن من
بها بعض المؤمنين قال أنه على، فصرفها إلى غيره خرق للاجماع ولا أنه عليه السلام ما كل المراد وبعضه
للاجماع وقد يتساءل العوامية فيكون هو كل المراد ولا أن المفسرين اتفقوا على أن المراد بهذه الآية على
لأنه لما صدق بخاتم حال ركوعه نزلت هذه الآية فيه ولا خلاف في ذلك **قال** والحديث الغدير
المواتر **اقول** هذا دليل آخر على إمامة علي عليه السلام وتقريره أن النبي صلى الله عليه وآله قال في
غدير خم وقد رجع من حجة الوداع مع أشرك المسلمين الست إلى بكر من أنفسكم قالوا بلى قال من كنت مولاه فعلي
مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وقد نقل المسلمون كافة
هذا الحديث نقلاً متواتراً لكنهم اختلفوا في دلالة على الإمامة وجه الاستدلال به أن لفظة مولى
يفيد الأولى لأن مقدمة الحديث يدل عليه أن عرفاً للغة يقتضيه وكذا استعمال لقوله تعالى لنارهم
أي أولى بهم وقول الأحنف فاصبحت مولاها من الناس كلهم وقولهم مولى العبدى الأولى في تدبيره والتصرف
فيه لأنها مشتركة بين معانيها هذه الأولى ولا نرا ما كل المراد وبعضه لا يجوز خروجه عن الإرادة
لأنه حقيقة فيه ولم يثبت رادة غيره **قال** والحديث المنزلة المتواتر **اقول** هذا دليل آخر
على إمامة علي عليه السلام وتقريره أن النبي صلى الله عليه وآله قال له أنت منى بمنزلة هرون من موسى
إلا أنه لا بنى بعدك وقوا المسلمين ينقل هذا الحديث لكنهم اختلفوا في دلالة على الإمامة وتقرير
الاستدلال به أن علياً عليه السلام له جميع منازل هرون من موسى بالنسبة إلى النبي لأن الوحدة
متفق عليها للاستثناء المشروط بالكثرة وغيره العو ليس بمبرأ للاستثناء المخرج ما لولاه لوجب دخوله
كالعدو والأصل عدم الاشتراك ولا تنقضاء القابل بالكثرة من دون العو وعد فيهم المراد من خطاب الحكيم
لولاه ومن جملة المنازلة الخلافة بعده لو عاش لبثوتها له في حياته **قال** ولا استخلافه على المدينة
فيتم للاجماع **اقول** هذا دليل على إمامة علي عليه السلام وتقريره أن النبي صلى الله عليه وآله استخلفه
على المدينة ورجع المنافقون بأمير المؤمنين فخرج إلى النبي وقال يا رسول الله إن المنافقين زعموا أنك
خلفته اشتغالا وتحزناً فقال عليه السلام كذبوا إنما خلفتك لما تركت ورأى قرايى فارجع يا خليفتي
أفلا ترضى يا علي أن تكون منى بمنزلة هرون من موسى إلا أنه لا بنى بعدك وإذا كان خليفته على المدينة في تلك
الحال ولم يعزل قبل موته ولا بعده استمرت ولا يتر عليها فلا يكون غيره خليفة عليها وإذا انتفت خلافة
غيره عليها انتفت خلافة على غيرها للاجماع فثبت بخلافه عليه السلام لا يقال قد استخلف النبي
عليه السلام جماعة على المدينة وعلى غيرها ومع ذلك فليسوا أئمة عندكم لأننا نقول أن بعضهم عزله عليه السلام

ولقوله انت اخي ووصي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني بكسر الدال ولا نه افضل وامامة المفضول قبيحة عقلا ولظهور

المعجزة على يده
كقلاع باب خيبر
ومخاطبة الثعبان
ودفع الصخرة
العظيمة عن
القلبي بحجارة
البحر وورد الشمس
وغير ذلك واد
الامامة فيكون
صادقا وليست
كغيره فلا
يصلح للامامة
فيتعين هو
ولقوله تعالى
وكونوا مع الصادقين
ولقوله تعالى
منكم ولا اجمع
غير على غير صالح
للامامة
لظلمهم لتقدم

والباقون لم يقل احد بامامتهم **قال** ولقوله انت اخي ووصي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني بكسر
الدال **اقول** هذا دليل اخر على امامة علي وتقريره ان النبي صلى الله عليه واله قال انت اخي ووصي
وخليفتي من بعدي وقاضي ديني بكسر الدال وهذا نص صريح في الولاية والخلافة على ما تقدم **قال** ولا نه
افضل وامامة المفضول قبيحة عقلا **اقول** هذا دليل اخر على امامة علي وتقريره افضل من
غيره على ما ياتي فيكون هو الامام لان تقديم المفضول على الفاضل قبيح عقلا وللمسمع على ما تقدم
قال ولظهور المعجزة على يده كقلاع باب خيبر ومخاطبة الثعبان ودفع الصخرة العظيمة عن القليبي بحجارة
البحر وورد الشمس وغير ذلك وادعي الامامة فيكون صادقا **اقول** هذا دليل اخر على امامة امير
المؤمنين وتقريره انه قد ظهر على يده معجزات كثيرة وادعي الامامة لردون غيره فيكون صادقا اما المقدمة الاولى
فلما تواتر عن رايه فتح باب خيبر وعجز عن اعادته سبعون رجلا من اشد الناس قوة وخاطبه الثعبان على منبر
الكوفة وسئل عنه فقال انه كان من حكام البحر اشكل عليه مسئلة اجبت عنها ولما توجه الى صفين
اصابهم عطش عظيم فامرهم فحفروا قريبا من دير فوجدوا صخرة عظيمة عجزوا عن نقلها فنزلوا فاقبلوها ووجدوها
مسافة بعيدة فظهر الماء فشربوها ثم اعادها فنزل صاحب الدير واسلم فسئل عن ذلك فقال اني هذا
الدير على قاع هذه الصخرة ومضى من قبلي ولم يدركوه واستشهدوا معا بالشام وحارب مع البحر وقتل منهم
جماعة كثيرة لما ارادوا وقوع الضوم بالنبي حيث صار الى بنى المصطلق ردت الشمس لمرتين وغير ذلك
من الوقائع الشهيرة الدالة على صدق فاعلمها واما المقدمة الثانية فظاهرة منقولة بالتواتر ولا
يشك احد في انه اذ ادعي الامامة بعد رسول الله **قال** ليس في كبريائه فلا يصلح للامامة فيتعين هو
اقول هذا دليل اخر على امامة علي وهو ان غيره ممن ادعي لهم الامامة كالعباس وابي بكر كانا كافرين
قبل ظهور النبي فلا يصلحان للامامة لقوله تعالى لا ينال عهد الظالمين والمراد بالعهد عهد الامامة لانه
جواب دعاء ابراهيم **قال** ولقوله تعالى وتم كونوا مع الصادقين **اقول** هذا دليل اخر على
امامة علي وهو قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين امر بالكون مع الصادقين
اي المعلوم منهم الصدق ولا يتحقق ذلك الا في حق المعصومين لا يعلم صدق ولا معصوم غير علي بالاجماع
قال ولقوله تعالى واولي الامر منكم **اقول** هذا دليل اخر على امامة علي وهو قوله تعالى يا ايها الذين
امنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم امر بالاتباع والطاعة لاولي الامر المراد منه المعصومون
اذ غيرهم لا اولوية له تقتضي وجوب طاعته ولا معصوم غير علي بالاجماع **المسئلة الساكنة**
في الادلة الدالة على عدم امامة غير علي **قال** ولان اجماع غير صالح للامامة لظلمهم لتقدم

وقد خالف أبو بكر كتاب الله تعالى في منع ارت رسول الله بجر رواه ومنع فاطمة عليها السلام من دفع ادعاء

الخلعة لها

وشهد على أمي
وصدق الأرواح
في ادعاء الحجرة
لهن ولهذا
ردّها عمر بن
عبد العزيز
واوصت أن لا
يصل عليها
أبو بكر فدفنت
ليلاً ولقوله
أقولوني فليست
بجيرةكم وعلى
فيكم ولقوله إن
له شيئاً أنا
يعتريه

كفرهم أقول هذه أدلة تدل على أن غير علي لا يصلح للامامة الأول أن أبا بكر وعمر وعثمان قبل ظهور
النبي كانوا كفراً فلا ينال إمامة ولا ولاية وقد تقدمت قال وقد خالف أبو بكر كتاب الله تعالى
في منع ارت رسول الله بجر رواه أقول هذا دليل آخر على عدم صلاحية أبي بكر للامامة وتقريره أنه
خالف كتاب الله تعالى في منع ارت رسول الله ولم يورث فاطمة واستند إلى خبر رواه هو عن النبي في قوله
نحن معاشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة وعموماً الكتاب يدل على خلاف ذلك وإيضاً قوله
ورث سليمان داود وقوله في قصة زكريا يرثي ويرث من آل يعقوب ينافي هذا الخبر وقالت له
فاطمة عليها السلام ما تركت أباك فلا ارت إيسر لقد جئت شيئاً فرياً ومع ذلك فهو خبر واحد لم
يعرف من أحد من الصحابة موافقة على نقله فكيف يعارض الكتاب العزيز والمواثيق وكيف بين رسول
هذا الحكم لغير ورثته ويخفيه عن يرثه ولو كان هذا الحديث صحيحاً عند أهل لم يمسك أمير المؤمنين
سيف رسول الله ونعليه وعامته ونزع العباس علياً بعد فوت فاطمة ولو كان هذا الحديث معروفاً
عندهم لم يخبرهم ذلك وروى أن فاطمة قالت يا أبا بكر انت ورثت رسول الله أم ورثت أهله قال
بل ورثت أهله فقال ما بال سهم رسول الله فقال سمعت رسول الله أن الله إذا أطعم نبياً طعمته كانت
لواله الأربعة وذلك يدل على أنه لا يصل لهذا الخبر قال ومنع فاطمة عليها السلام من دفع ادعاء
مع ادعاء الخلعة لها وشهد على أمي وصدق الأرواح في ادعاء الحجرة لهن ولهذا ردّها عمر بن عبد
أقول هذا دليل آخر على الطعن في أبي بكر وعدم صلاحية للامامة وهو أنه أظهر القضي على أمير
المؤمنين وعلى فاطمة بنت رسول الله لأنها ادعت فدكاً وذكرت أن النبي فحلها إياها فلم يصدقها
في قولها مع أنها معصومة ومع علمها بأنها من أهل البيت واستشهدت علياً وأمير المؤمنين مع رجل أو امرأة
مع امرأة وصدق أزواج النبي في ادعاء أن الحجرة لهن ولم يجعل الحجرة صدقة ولما عرف عمر بن عبد العزيز
كون فاطمة مظلومة رد على أولادها فدكاً ومع ذلك فإن فاطمة عليها السلام كان ينبغي لأبي بكر أن يحلها
فدكاً ابتداء لو لم تدعه أو يعطيها إياها بالميراث قال واوصت أن لا يصل عليها أبو بكر فدفنت
ليلاً أقول هذا وجه آخر يدل على الطعن في أبي بكر وهو أن فاطمة لما حضرتها الوفاة وصت أن لا يصلح
عليها أبو بكر غيظاً عليه ومنعاً له عن ثواب الصلوة عليها فدفنت ليلاً ولم يعلم أبو بكر بذلك واخفى
قبورها لئلا يصل على القبر ولم يعلم بقبرها إلى الآن قال ولقوله أقولوني فليست بجيرةكم وعلى فيكم أقول هذا وجه آخر في الطعن
على أبي بكر وهو أنه قال يوا السقيفة فيلوي فليست بجيرةكم وعلى فيكم هذا لا يخفى أن كان خالف ما يصلح للامامة لا غير بعد ذلك
مع وجوبه أن لا يمكن حقائق صلواته لا ما ح أظهراً ولقوله إن له شيئاً أنا يعتريه أقول هذا دليل آخر على عدم صلاحية للامامة

ولقول عمر كانت بيعة ابي بكر فقلت وفي الله شرها فخرجوا الى مثلها فاقتلوه وشك عند موتهم في استحقاقه للامامة

وخالف الرسول
في الاستحالة
عندهم وفي
تولية من عزله
وفي التخليف
عن جيش اسامة
مع علمهم بقصد
البعد والى
اسامة عليهم
فهو افضل
وعلى لم يول
عليه احدا
وهو افضل
من اسامة لم
يتول عملا
واعطاه سورة
نزل جبرئيل
وامر برده واخذ
السورة منه
وان لا يقرأها
الا هو واحد
من اهله فبعث
بها عليا

وهو قوله ان لي شيئا فاعتزني وهذا يدل على اعتراض الشيطان له في كثير من الاحكام ومثل هذا لا يصلح للامامة
قال ولقول عمر كانت بيعة ابي بكر فقلت وفي الله شرها فخرجوا الى مثلها فاقتلوه **اقول** هذا دليل
اخر يدل على الطعن فيه لان عمر عندهم كان اماما وقال في حقه كانت بيعة ابي بكر فقلت وفي الله المسلمين شرها
فمن عاد الى مثلها فاقتلوه فبين عمر ان بيعة كانت خطأ على غير الصواب ان مثلها مما يجب فيه المقاتلة
وهذا من اعظم ما يكون من الذم والتخطئة **قال** وشك عند موتهم في استحقاقه للامامة **اقول**
هذا دليل اخر يدل على عدم امامة ابي بكر وهوانه قال لما حضرته الوفاة ليتني كنت سألت رسول الله
هل للانصار في هذا الامر حق وقال ايضا ليتني في ظل بني ساعدة ضربت يدك على يد احدا من الرجلين
فكان هو الامر وكنت اوزير وهذا كله يدل على تشكك في استحقاقه للامامة واضطراب امره فيها وان كان
يرى ان غيره ادلى بها **قال** وخالف الرسول في الاستحالة عندهم وفي تولية من عزله **اقول** هذا
طعن اخر في ابي بكر وهوانه خالف الرسول في الاستحالة عندهم لان النبي عندهم لم يستخلف احدا فبا
يكون مخالفا للنبي عندهم ومخالفة النبي توجب الطعن ايضا فانه خالف النبي في الاستحالة من عزله
النبي لانه استخلف عمر بن الخطاب وكان النبي لم يول عملا سوى انه بعث في خيبر فرجع
منهزما وولاه امر الصدقات فشكاه العباس الى النبي فعزله وانكرت الصحابة على ابي بكر ذلك
حتى قال له طلحة وليت علينا فظا غليظا **قال** وفي التخليف عن جيش اسامة مع علمهم بقصد البعد
اسامة عليهم فهو افضل وعلى لم يول عليه احدا وهو افضل من اسامة **اقول** هذا دليل اخر على الطعن
في ابي بكر وهوانه خالف النبي حيث امره هو وعمر بن الخطاب عثمان في تنفيذ جيش اسامة لانه قال
في حال مرضه حالا بعد حال نفذوا جيش اسامة وكان الثلثة في جيشه وفي جملة من يجب التفوذ معه فلم
يفعلوا ذلك مع انهم عرفوا قصد النبي لان غرضه التنفيذ من المدينة بعد الثلثة عنهما بحيث لا يتوخوا على
الامامة بعد موت النبي لهذا اجل الثلثة في الجيش ولم يجعل عليا معه وجعل النبي اسامة امير الجيش
كان فيه ابو بكر وعمر وعثمان فهو افضل منهم وعلى افضل من اسامة ولم يول عليه احدا فيكون هو افضل
الناس **كافة قال** ولم يتول عملا في زمانه واعطاه سورة براءة فنزل
جبرئيل وامره برده واخذ السورة منه وان لا يقرأها الا هو واحد من اهله فبعث بها عليا
اقول هذا طعن اخر على ابي بكر وهوانه لم يول النبي عملا في حياته اصلا سوائه اعطاه سورة براءة
وامره بالتحج بالناس فلما قضى بعض الطريق نزل جبرئيل على النبي وامره برده واخذ السورة منه وان
لا يقرأها الا هو واحد من اهله فبعث بها عليا وولاه الحج بالناس وهذا يدل على ان ابا بكر لم يكن

ولم يكن عارفاً بالاحكام حتى قطع يسار سارق واحرق بالنار الفجاءة السلمي ولم يعرف الكلالة ولا ميراث الجدة و

اضطرب في
احكامه ولم
يحدّ خالداً ولا
اقتصر منه
ودفن في بيت
رسول الله وقد
غنى الله تم خوله
في جوفه وبعث
الى بيت امير
المؤمنين عليه السلام
لما امتنع من
البيعة فاضرم
فيه النار وفيه
فاطمة وجماعة
بنى هاشم ورد
عليه الحسنان
لما بويع وند
على كشف
بيت فاطمة
وامر عمر بجرم امراة
حامل واخوه
مجنونة فزهاه
على فقال عمر
لولا على لهلك
عمر وتشكك
في موت النبي
حتى تلا عليه
ابوبكر انك
ميت وانهم
ميتون فقال
كان في

لامارة الحج فكيف يكون اهلاً للامامة بعده ولا من لا يؤمن على اداء سورة في حياته كيف يؤمن على الامامة
بعد النبي **قال** ولم يكن عارفاً بالاحكام حتى قطع يسار سارق واحرق بالنار الفجاءة السلمي ولم يعرف
الكلالة ولا ميراث الجدة واضطرب في احكامه ولم يحدّ خالداً ولا اقتصر منه **اقول** هذا طعن اخر في
ابي بكر وهوانه لم يكن عارفاً بالاحكام فلا يجوز نصبه للامامة اما المقدمة الثانية فقد مرت واما الاولى
فلانه قطع سارقاً من يساره وهو خلاف الشرع واحرق الفجاءة السلمي بالنار وقد هي النبي عن ذلك
وقال لا يعذب بالنار الا ربنا النار وسئل عن الكلالة فلم يعرف ما يقول فيها ثم قال اقول فيها روا
فان كان صواباً فمن الله فان كان خطأ فمني ومن الشيطان واحكم بالراي باطل وسالت جدة عن ميراثها
فقال لها لا اجد لك شيئاً في كتاب الله ولا سنة نبيي ارجع حتى اسال الله واجزه المغيرة بن شعبه وحميد بن
مسلم ان النبي اعطاها السدس واضطرب في كثير من الاحكام وكان يستفتي الصحابة فيها وذلك دليل
واضح على قصور علمه وقلة معرفته وقتل خالد بن الوليد مالك بن نويرة وتزوج امراته ليلة قتله وضاع
فلم يجد على الزنا ولا قتله بالقصاص اشار عليه عمر بقتله وعزله فقال الا اغمد سيفي في امره الله على
الكفار **قال** ودفن في بيت رسول الله وقد غنى الله تم دخوله في جوفه وبعث الى بيت امير المؤمنين
لما امتنع من البيعة فاضرم فيه النار وفيه فاطمة وجماعة بنى هاشم ورد عليه الحسنان لما بويع وند على كشف
بيت فاطمة عليها السلام **اقول** هذا مطاع عن اخي ابي بكر وهوانه دفن في بيت رسول الله وقد
غنى الله تم عن الدخول بغير اذن النبي حال حيوته فكيف بعد موته وبعث الى بيت امير المؤمنين لما امتنع
من البيعة فاضرم فيه النار وفيه فاطمة وجماعة بنى هاشم واخرجوا علياً عليه السلام كرهاً وكان معه الزبير
في البيت فكسروا سيفه واخرجوا من الدار من اخرجوا وضربت فاطمة واقت جنينا اسمه محسن ولما بويع ابوبكر صعد
المنبر فجاءت الحسن والحسين عليهما السلام مع جماعة من بنى هاشم وغيرهم فانكروا عليه وقال له الحسن والحسين
هذا مقام جده ناولست له اهلاً ولما حضرته الوفاة قال ليتني كنت تركت بيت فاطمة فلم اكشفوه وهذا
يدل على خطائه في ذلك **قال** وامر عمر بجرم امراة حامل واخوه مجنونة فزهاه على عليه السلام فقال
عمر لولا على لهلك عمر **اقول** هذا طعن على عمر يمتنع معه الامامة له وهوان عمر في السير بامراة قد
زنت وهي حامل فامر بجرمها فقال له على ان كان لك عليها سبيل ^{فليس} على حملها سبيل فامسك وقال
لولا على لهلك عمر وامراة مجنونة زنت فامر بجرمها فقال له على عليه السلام ان القلم مرفوع عن المجنون
حتى يفيق فامسك وقال لولا على لهلك عمر ومن يخفى عليه هذه الامور الظاهرة في الشريعة كيف يشق
الامامة **قال** وتشكك في موت النبي حتى تلا عليه ابوبكر انك ميت وانهم ميتون فقال كان في

لما سمع هذه الآية وقال كل الناس افقر من عمر حتى المحدثات في الحال لما منع من المغالات في الصداق

واعطى ازواج

النبي وافرص

وضع البيت

عليهم السلام

من خمسهم

في الحد بمائة

قضيبة فضل

في القسمة منع

المتعنين وحكم

في الشورى بضد

الصواب خرق

كتاب فاطمة

عليها السلام

لما سمع هذه الآية **اقول** هذا طعن اخر وهو ان عمر لم يكن حافظا للكتاب العزيز ولم يكن متدبرا
 الايات فلا يستحق الامامة وذلك انه قال عند موت النبي والله ما مات محمد صلى الله عليه وآله حتى
 يقطع ايدي رجال وارجلهم فلما تنبته بوبكر بقوله تعالى انك ميت وانهم ميتون وبقوله افان مات
 او قتل انقلبتم على اعقابكم قال كان ما سمعت هذه الآية وقال ايقت بوفاته **قال** قال كل الناس
 افقر من عمر حتى المحدثات في الحال لما منع من المغالات في الصداق **اقول** هذا طعن اخر وهو ان
 عمر قال يوما في خطبة من غال في صداق ابنته جعلته في بيت المال فقالت له امرأة كيف تمنعنا ما
 احل الله لنا في كتابه بقوله اوتيتهم احدين فنظارا فقال عمر كل الناس افقر من عمر حتى المحدثات في
 البيوت ومن يشتر عليه مثل هذا الحكم الظاهر لا يصلح للامامة **قال** واعطى ازواج النبي وافرص
 وضع البيت عليهم السلام من خمسهم **اقول** هذا طعن اخر وهو ان عمر كان يعطي ازواج النبي
 بيتا للمال حتى كان يعطي عايشة وخفصة عشرة الاف درهم كل سنة واخذ من بيت المال ثمانين الف
 درهم فانكر عليه ذلك فقال اخذته على جهة القرض وضع اهل البيت الخمس الذي اوجبه الله تعالى لهم
 في الكتاب العزيز **قال** وقضي في الحد بمائة قضيبة فضل في القسمة ومنع المتعنين **اقول**
 هذه مطاعن اخر وهو ان عمر غير عارف باحكام الشريعة فقضي في الحد بمائة قضيبة وروى ستعين
 قضيبة وهو يدل على قلة معرفته بالاحكام الظاهرة وايضا فضل في القسمة والعطاء والواجب المشورة
 وقال متعنان كانتا على عهد رسول الله انا انما عنهما واعاقب عليهما مع ان النبي تأسف على فوات
 المتعة ولو لم افضل من غيرهما من انواع الحج لما فعل النبي ذلك وجماعة كانوا قد ولدوا من المتعة
 ولو لم يكن سابقا لغيرهم منهم ذلك **قال** وحكم في الشورى بضد الصواب **اقول** هذا
 طعن اخر وهو ان عمر خالف رسول الله عندهم حيث لم يفوض الامر الى اختيار الناس وخالف بابكر حيث
 لم ينصر على ما بعد ثم ان الله طعن في كل واحد ممن اختاره للشورى وظهر كراهيته ان يتقلد امر المسلمين
 ميتا كما يقلده حيا ثم يقتله وجعل الامامة في ستة نفر ثم ناقض نفسه فجعلها في اربعة بعد الستة
 ثم في ثلاثة ثم في واحد فجعل الى عبد الرحمن بن عوف الاختيار بعد ان وضعه بالضعف ثم قال ان اجتمع
 امير المؤمنين وعثمان فالامر ما قالاه وان صاروا ثلثة ثلثة فالقول الذين فيهم عبد الرحمن لعلمه بعد
 الاجتماع من علي وعثمان وعلمه بان عبد الرحمن لا يعدل بها عن اخيه عثمان ابن عمر ثم امر بضرب اعناقهم
 ان تاخروا عن البيعة ثلثة ايام وامر بقتل من خالفوا لاربعة منهم او الذين فيهم عبد الرحمن وكيف يوغ
 له قتل علي وعثمان وغيرها وهما من اكابر المسلمين **قال** وخرق كتاب فاطمة عليها السلام

وولي عثمان من ظهر فسقه حتى احدثوا في امر من المسلمين ما احدثوا اهل بالاموال وحى لنفسه ودفع منه

اشياء منكورة
في حق الصحابة
فضرب ابن مسعود
حتى مات واحرق
مصحفه وضرب
عثمان حتى اصابه
وضرب باذر
ونفاه الى الردة
واسقط القود
عن ابن عمر
الحمد عن الوليد
مع وجوبهما

اقول هذا طعن اخر وهو ان فاطمة لما طالت المنازعة بينهما وبين ابي بكر رد ابو بكر عليها فذكرها وكتب لها بذلك كتابا فخرجت والكتاب في يدها فلقبها عمر فسا لها عن شأنها فقصدت قصتها فاخذ منها الكتاب وخوفه ودعت عليه ودخل على ابي بكر وعاتبه على ذلك واتفقا على منعها عن قدك

قال وولي عثمان من ظهر فسقه حتى احدثوا في امر من المسلمين ما احدثوا **اقول** هذا طعن على عثمان وهو انه ولي امور المسلمين من ظهر منه الفسق والخيانة وقسم الولايات بين اقارب وقد كان حذره وقال له اذا وليت هذا الامر فلا تسلط ال ابي معيط على رقاب الناس وصدق عمر في قوله انه كلف باقاربه واستعمل الوليد بن عتبة حتى ظهر منه شرب الخمر وصلى بالناس وهو سكران فاستعمل سعيد بن العاص على الكوفة فظهر منه ما اخرج به اهل الكوفة عنها وولي عبد الله بن ابي سرح مصر حتى تظلم منها اهلها وكتب ابن ابي سرح ان يستمر على ولايته ستر الخلف ما كتب جهم وامره بقتل محمد بن ابي بكر وولي معاوية الشام فحدث من الفتن ما احدث **قال** واهله بالاموال **اقول** هذا طعن اخر على عثمان وهو انه كان يؤثر اهل بيته واقارب الاموال العظيمة من بيت مال المسلمين فانه دفع الى اربعة نفر من قریش اربعة الف دينار حيث زوجهم بيناته ودفع الى حروان الف الف لاجل فتح افريقية ومن قبله كان يعطى بقدر الاستحقاق ولا يعطى الا جانب الى الاقارب **قال** وحى لنفسه **اقول** هذا طعن اخر وهو ان عثمان حى الحى لنفسه عن المسلمين ومنعهم عنه وذلك مناف للشرع لان النبي جعل الناس في الماء والكلاء والنار شرعا سواء **قال** ودفع منه اشياء منكورة في حق الصحابة ففرض بن مسعود حتى مات واحرق مصحفه وضرب عمار حتى اصابه فتق وضرب باذر ونفاه الى الردة **اقول** هذا طعن اخر وهو ان عثمان ارتكب من الصحابة ما لا يجوز وجوز ما لا يضرب ابن مسعود حتى مات عند احراق المصاحف واحرق مصحفه وانكر عليه قرائته وقد قال صلى الله عليه واله من اراد ان يقرء القرآن غضا فليقرء بقراءة ابن ام عبدوكا ابن مسعود يطعن في عثمان ويكفره وضرب عمار بن ياسر حتى صار به فتق وكان عمار يطعن في عثمان وكان يقول قتلناه كافرا واشتخر باذر من الشام لهوى معوية وضربه ونفاه الى الردة مع ان البتة كان مقربا لهؤلاء الصحابة وشاكرهم **قال** واسقط القود عن ابن عمر والحمد عن الوليد مع وجوبهما **اقول** هذا طعن اخر وهو ان عثمان كان يسقط الحدود ويعطلها ولا يقيمها لاجل هوى نفسه ومثل هذا لا يصلح للامام فانه لم يقتل عبد الله بن عمر لما قتل الطمر من بعد اسلامه ولما ولي امير المؤمنين طلبه لاقامة القصاص عليه فلحقه بمعوية ولما وجب على الوليد بن عتبة

وخذلته الصحابة حتى قتل وقال امير المؤمنين قتل الله ولم يدفن الا بعد ثلث دوابوا عييته عن بدر واحد

والبيعة وعل

افضل لكثرة

جهاد وعظم

بلائه في وقايح

النبي باجمعها

ولم يبلغ احد

درجته في غزاة

بدر واحد ويوم

الاحزاب وخيبر

وحسين وغيرها

حد الشرب راد ان يسقط عنه فحده امير المؤمنين وقال لا يبطل حدو الله وانا حاضر قال

الصحابة حتى قتل وقال امير المؤمنين قتل الله ولم يدفن الا بعد ثلث دوابوا عييته عن بدر واحد

والبيعة اقول هذا مطاعن اخرون الصحابة خذلو اعثمان حتى قتل وقد كان يمكنهم الدفع

عنه فلو لا علمهم باستحقاقه لذلك الا لما ساع لهم التأخر عن نصرته وقال امير المؤمنين الله

قتله وتركوه بعد القتل ثلث ايام ولم يدفنه وذلك يدل على شدة غيظهم عليه وافرطهم في الحنف

لما اصابهم من ضرره وظلمه وعابت الصحابة عليه غيبته عن بدر واحد ولم يشهد بيعة الرضوا المسئلة

الرابعة في ان عليا افضل الصحابة قال وعلى عليه السلام افضل لكثرة جهاده وعظم

بلائه في وقايح النبي باجمعها ولم يبلغ احد درجته في غزاة بدر واحد ويوم الاحزاب وخيبر وحسين

وغیرها اقول اختلف الناس ههنا فقال عمر وعثمان وابن عمر وابو هريرة من الصحابة ان ابكر

افضل من علي وابر قال من التابعين الحسن البصري وعمر بن عبيد وهو اختيار النظام وابي عثمان

الجاحظ وقال الزبير والمقداد وسلمان وجابر بن عبد الله وعمار وابو ذر وحذيفة من الصحابة ان عليا

افضل قال التابعين عطاء ومجاهد وسلمة بن كهيل وهو اختيار البغداديين كافة والشيعة باجمعهم

وابي عبد الله البصري وتوقف الجبائيان وقاضى القضاة قال ابو علي الجبائي ان صح خبر الطائر

فعلي افضل ونحن نقول ان الفضائل ما نفسانية او بدنية وعلي كان اكمل وافضل من باقي

الصحابة فيهما والدليل على ذلك وجوه ذكرها المصنف الاول ان عليا كان اكثر جهادا واعظم بلايا

في غزوات النبي باجمعها ولم يبلغ احد درجته في ذلك منها في غزوة بدر وهي اول حرب امتحن الله

بها المؤمنين لقلتهم وكثرة المشركين فقتل علي الوليد بن عتبة بن ربيعة ثم شيبة ثم ابن ربيعة

ثم العاص بن سعد بن العاص ثم حنظلة بن ابي سفيان ثم طعنة بن عدي ثم نوفل بن خويلد وكان

شجاعا وسال النبي ان يكفيه امره فقتله علي ولم يزل يقاتل حتى قتل نصف المشركين والباقي

من المسلمين وثلاثة الاف من الملائكة مسومين قتلوا النصف الاخر ومع ذلك كانت الراية في يد

علي ومنها في غزاة احد جمع له الرسول بين اللواء والراية وكانت راية المشركين مع طلحة بن ابي طلحة

وكان يسمى كبش الكتيبة فقتله علي فاخذ الراية غيره فقتله ولم يزل يقتل واحدا بعد واحد

حتى قتل تسعة نفر فانهزم المشركون واشتغل المسلمون بالغنائم فحمل خالد بن الوليد باصحابه على

النبي فضربوه بالسيوف والرماح والحجر حتى غشي عليه فانهم عندهم من الناس عندهم علي فظفر اليه

النبي بعد افاقة وقال له اكفني هؤلاء فنهزم عنهم وكان اكثر المقتولين من علي ومنها يوم الاحزاب

ولأنه اعلم لقوة خدسه وشدة ملازمته للرسول وكثرة استفادته عنه ورجعت الصحابة إليه في أكثر الوقائع

بعد غلظهم
وقال النبي
أفضلكم علي
الفضلاء في
جميع العلوم
وأخبرهم عليه
بذلك

وقد بالغ في قتل المشركين وقتل عمر بن عبد ود وكان بطل المشركين ودعا إلى البراز مرارا فامتنع عنه المسلمون وعلى يوم مبارزته والنبي يمنع من ذلك لينظر صنع المسلمين فلما رأى امتناعهم أذن له وعمره بهامته ودعاه قال حذيفة لما دعى عمر إلى المبارزة أجم المسلمون عنده كافة ما خلا عليا فأنه برز إليه فقتله الله على يديه والذي نفس حذيفة بيده لعمله في ذلك اليوم أعظم أجرا من عمل أصحاب محمد صلى الله عليه وآله إلى يوم القيمة وكان الفتح في ذلك اليوم على يد علي وقال النبي لضربة علي خير من عبادة الثقلين ومنها في غزاة خيبر واشتهر بجهاده فيها غير خفي وفتح الله تعالى على يديه فان النبي حصر حينئذ تسعة عشر يوما وكانت الراية بيد علي فاصابه رمد فسلم النبي الراية إلى أبي بكر وانصرف مع جماعة فرجعوا منهم زمين خافين فدفعها من الغد إلى عمر ففعل مثل ذلك فقال لا سلم الراية غدا إلى رجل يحب الله ورسوله ويحب الله ورسوله كزار غير فرار فقال بعلي أثوني فقتل به رمد فقتل في عينه ودفع الراية إليه فقتل مرجا فأنهزم أصحابه وغلقوا الأبواب ففتح على الباب واقبله وجعل يجر على الخندق وعبروا وظفروا فلبثوا انصرفوا أخذ يمينه ورجاه اذ رعا وكان يغلقه عشرون وعجز المسلمون عن نقله حتى نقله سبعون رجلا وقال والله ما قلعت باب خيبر بقوة جسمانية ولكن قلعته بقوة ربانية ومنها في غزاة حنين وقد سار النبي في عشرة آلاف من المسلمين فتعجب أبو بكر من كثرتهم وقال لن يغلب القوم من قلته فانهزموا باجمعهم ولم يبق مع النبي سوى تسعة نفر علي والعباس وابنه الفضل وابوسفيان بن الحرث ونوفل بن الحرث وربيعة بن الحرث وعبد الله بن زبير وعتبة ومصعب ابنا أبي طه فخرج أبو جول فقتله علي فانهزما المشركون واقتبل المسلمون بعد نداء النبي فضاقت العدو وفتل على أربعين وانهزموا الباقيون وغنمهم المسلمون وغير ذلك من الوقائع الماثورة والغزوات المشهورة التي نقلها أرباب السير وكانت الفضيلة باجمعها في ذلك لعلي وإذا كان أكثر جهادا كان أفضل من غيره وأكثر ثوابا قال ولأنه اعلم لقوة خدسه وشدة ملازمته للرسول وكثرة استفادته عنه ورجعت الصحابة إليه في أكثر الوقائع بعد غلظهم وقال النبي أفضلكم علي واستند الفضلاء في جميع العلوم إليه وأخبرهم عليه بذلك أقول هذا هو الوجه الثاني في بيان أن عليا أفضل من غيره وهو أنه اعلم من غيره فيكون أفضل أما المقدمة الأولى فيدل عليها وجوه الأول أنه كان شديد الزكاء في غاية قوة الحدس نشأ في حجر رسول الله ملازمًا له مستفيدا منه والرسول كان أكمل الناس وأفضلهم ومع حصول القبول للتأمر والمؤثر الكامل يكون الفعل أقوى أتم بالخصوص وقد مارس المعاشرة

ولقوله وانفسنا ولكثرة سخائه

الاهلية من صغره وقد قيل العلم في الصغر كالنقش في الحجر وهذا برهان لمي الثاني ان الصحابة كانت يشبه
الاحكام عليهم وربما افق بعضهم بالغلط وكانوا يرجعون في ذلك ولم ينقل انه عليه السلام راجع احدا
منهم في شئ البتة وذلك يدل على انه افضل من الجماعة فانه نقل عن ابي بكر
ان بعض اليهود لقيه فقال له اين الله تعالى فقال على العرش فقال اليهود دخلت الارض منه
حيث اختص ببعض الامكنة وانصرف عنه مستهزأ يا بالاسلام فليقر على فقال ان الله اين الا اين
فلا اين له الى اخر الحديث فاسلم على يده وسئل عن الكلاله والاب فلم يعلم ما يقول حتى اوضح على الجواب
وسئل عن احكام كثيرة فحكم فيها بضد الصواب فراجع فيها على فوج الى قوله كما نقل عن اسقاط
هذا الشرب عن قدامته لما فلا عليه قوله تعالى ليس على الذين امنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا فقال
على الذين امنوا وعملوا الصالحات لا يستحلون محرما وامره برده واستتابته فان تاب فجلده والا فقتله
فلم يدرك عمره بمحده فامره بمحده ثمانين وامره بجرم بخونة زنت فردة بقوله رفع القلم عن المجنون حتى
يفيق فقال لو لا على هلك عمره ولدت امرأة لستة اشهر فامره بجرمهما فقال ان اقل الحمل ستة اشهر يقوله
تعم وفصالة في عامين وقوله وحمله وفصاله ثلاثون شهرا وامره بجرم حامل فقال على ان كان لك سبيل
عليها فليس لك على ما في بطنها سبيل فامتنع وغير ذلك من الوقايع الكثيرة الثالثة قال رسول الله
في حقه افضاكم على الفضاء يستلزم العلم وذلك ايضا يدل على افضليته الرابع استناد العلماء باسره اليه فان النجاة
مستندة اليه وكذا اصول المعارف والاهلية وعلم الاصول فان ابا الحسن الاشعري تلميذ ابي علي الجبلي من
المعتزلة وكافة المعتزلة ينسبون اليه يدعون اخذ معارفهم منه واهل التفسير رجعوا الى ابن عباس فيروى تلميذ
علي والفقهاء تنسبون اليه والخوارج مع بعدهم تنسبون الى اكارهم وهم تلاميذ علي الخامس انه اخبر بذلك
في عدة مواضع كقوله سلوني عن طرق السماء فاني اعرف بها من طرق الارض وقال والله لو كسرت لي الوسادة
لحكت بين اهل التوراة بتوريتهم وبين اهل الزبور بزبورهم وبين اهل الانجيل بانجيلهم وبين اهل
الفرقان بفرقانهم وذلك يدل على كمال معرفته بجميع هذه الشرايع مجمل في جملة فلم ينقل عن احد من الصحابة
ولا عن غيرهم ما ينقل عنه من اصول العلم **قال** ولقوله وانفسنا **اقول** هذا هو الوجه الثالث
الدال على انه افضل من غيره وهو قوله تعالى **قل يا ايها الذين آمنوا ابناءكم وبناتهم وبناتهم وبناتهم وبناتهم**
واتفق المفسرون كافة ان الابناء اشارة الى الحسن والحسين عليهما السلام والنساء اشارة الى فاطمة
والا نفس اشارة الى علي عليه السلام ولا يمكن ان يقال ان نفسيهما واحدة فلم يبق المراد من ذلك الا المساواة
ولا شك في ان رسول الله صلى الله عليه واله افضل الناس منساوية كل ايضا **قال** ولكثرة سخائه

على غيره وكان ازهد الناس بعد النبي وابعدهم واحلهم

على غيره **اقول** هذا وجه رابع يدل على ان عليا افضل من غيره وهو انه كان اسخى الناس بعد رسول الله صلى الله عليه واله حتى انه جاد بقوته وقوت عياله وبات طاويا هو وياهم ثلثة ايام حتى انزل الله تعالى حقهم ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما واسيرا وتصدق مرة اخرى بجميع ما يملكه وقد كان يملك حاربعه درهم لا غير فتصدق بدرهم ليلا وبدرهم نهارا وبدرهم سيرا وبدرهم علانية فانزل الله تعالى في حق الذين ينفقون اموالهم بالليل والنهار سرا وعلانية وكان يعمل بالاجرة ويتصدق بها ويشد على بطنه الحجر وشهد له بذلك اعداؤه فضلا عن اوليائه قال معاوية لو ملك علي بيتا من تبر وبيتا من تبرين لا نفذ تبره قبل تبري ولم يخلف شيئا اصلا وقال يا بيضاء ويا صفراء غري غيري وكان يكس بيوت الاموال يصلي فيها مع ان الدنيا كانت بيده **قال** وكان ازهد الناس بعد النبي **اقول** هذا الوجه الخامس وتقريره ان عليا كان ازهد الناس بعد رسول الله فيكون افضل من غيره بيان المقدمة الاولى ما نقل بالتواتر عنه انه سيد الابدان اليه يستند الرجال في معرفة الزهد والتشديد فيه وترتيب حوال الرضايات وذكر مقامات العارفين وكان اخشن الناس ما كلا وملبسا ولم يشبع من طعام قط قال عبيد الله بن رافع دخلت يوما عليه فقد جربا باحتوما فوجدنا فيه خبز شعيريا بيا مرضوضا فاكل منه فقلت يا امير المؤمنين كيف تخمّر فقال خفت من هذين الولدين يلتان به زيتا وسمنا وهذا شئ اختص به علي ولم يشارك فيه غيره ولم ير مثل احد بعض رجته وكان نعله من ليف ويرقع قميصه بجلد تارة ويليف اخرى قل ان يا فان فعل فبالملح او الخلف فان ترقى فبنات الارض فان ترقى فبلبن وكان لا ياكل اللحم الا قليلا ويقول لا تجعلوا بطونكم مقابر الحيوانات وطلق الدنيا ثلاثا والمقدمة الثانية ظاهرة **قال** مع ابعدهم **اقول** هذا وجه سادس وهو ان عليا كان اعبد الناس بعد رسول الله ومنه تعلم الناس صلوة الليل واستقار منه ترتيب النوافل والدعوات وكانت جهته ركبة البعير لطول سجوده وكان يحافظ على النافلة حتى انه بسط اليه بين الصفيين نط ليلة الهرة فصلى عليه النافلة والشام يقع بين يديه وصلى الى جوابته وكانوا يستخرجون النصول من جسده في وقت الصلوة لا لتقاته بالكلية الى الله تعالى حتى لا يبقى له المتقات الى غيره **قال** واحلهم **اقول** هذا وجه سابع وهو ان عليا كان احلم الناس بعد رسول الله لم يقابل احدا باسائة فعفى عن مروان بن الحكم يوم الجمل وكان شديدا لعداوة علي وعفى عن عبد الله بن الزبير لما استأسر يوم الجمل وكان يشتم عليا ظاهرا وقال لم تزل الزبير جلا من اهل البيت حتى شت عبد الله وعفى عن سعيد بن العاص وكان عدوا لله واكرم عايشته وبعضها الى المدينة مع عشرة امرأة عقيب حبها له وصنع عن اهل البصرة محاربتهم له ولما حارب معاوية سبق اصحاب معاوية الى

واشرفهم خلقا واقدمهم ايمانا

الشرعية فمنعوه الماء فلما اشتد عطش اصحابه حمل عليهم وفرقهم وملك الشريعة فاراد اصحابه ان يفعلوا
بهم مثل ذلك فنهيمهم عن ذلك وقال افسحوا لهم عن بعض الشريعة ففى حد السيوف ما يغنى عن ذلك قال
واشرفهم خلقا **اقول** هذا وجه ثامن وتقريره ان عليا كان اشرف الناس خلقا واطلقهم وجهاً حقاً نسب
عمر الى الدعا به مع شدة باسه وهيبته قال صعصعة بن صوحان كان فينا كاحدنا لئن جانب شدة تواضع
وسهولة قياد وكتاها به مهاجرة الاسير المربوط للسياق الواقف على راسه قال معوية لقيس بن سعد رحم
ابا حسن فلقد كان هشا بشا ذافكا هرة فقال قيس اما والله لقد كان في تلك الفكا هرة والطلاقة اهي
من ذى لبدتين قدمته الطوى تلك هبة التقوى ليس كما يهابك طعا الشام فيكون افضل من غيره
حيث جمع بين المتضادات من حسن الخلق وطلاقة الوجه وعظم شجاعته وشدة باسه كثرة حروبه **قال**
واقدمهم ايمانا **اقول** هذا وجه تاسع وتقريره ان عليا كان اقدم الناس ايمانا وروى سلمان
الفارسي عن النبي انه قال اولكم ورودا على الحوض اولكم اسلاما على بن ابي طالب وقال انس بعث الله
النبي يوما الاثنين واسلم على يوم الاثنين وقال رسول الله لفاطمة زوجتك اقدمهم سلما واكثرهم علما
فقال يوما على المنبر انا الصديق الاكبر وانا الفاروق الاعظم امنت قبل ان امن ابو بكر واسلمت قبل
ان اسلم وكان ذلك بحضور من الصحابة ولم ينكروا عليه احد وروى عبد الله بن الحسن قال كان امير المؤمنين
يقول انا اول من صلى واول من امن بالله ورسوله ولم يسبقني بالصلوة الا بنى الله ولا نكران في منزل
رسول الله صم شديدا لاختصاص عظيم الامتثال لا و امره لم يخالف قط و ابو بكر كان بعيدا عنه مجانا
له فيبعد عرض الاسلام عليه قبل عرضه على علي وبالحصوص قد نزل قوله نعم واند رعيه ترك الاقربين لا
يقال ان اسلامه كان قبل البلوغ فلا اعتبار له لانا نقول المقدمتان ممنوعتان اما الاولى فلان
سن علي كان ستة وستين سنة وخمسة وستين والنبي بقي بعد الوحي ثلثة وعشرين سنة وعلي بقى
بعد النبي نحو من ثلثين سنة فيكون سنة وقت نزول الوحي فيما بين اثني عشر سنة وبين ثلثة عشر
سنة والبلوغ في هذا الوقت ممكن فيكون واقعا لقوله زوجتك اقدمهم سلما واكثرهم علما واما الثانية
فلان الصبي قد يكون رشيدا كاملا العقل قبل سن البلوغ فيكون مكلفا ولهذا حكم ابو حنيفة بصحة
اسلام الصبي واذا كان كذلك على كمال الصبي اما اول فلان الطباع في الصبي لا يجول على حب لا بوين
والميل اليهما فاعراض الصبي عنهما والتوجه الى الله تعالى على قوة كماله واما ثانيا فلان طابع الصبي
منافية للنظر في الامور العقلية والتسكليف ملائمة للعب واللغو فاعراض الصبي عما يلائم
طباعه الى ما ينافره يدل على عظيم منزلته في الكمال فثبت بذلك ان عليا كان اقدمهم ايمانا فيكون

وافصحهم لسانا واشدهم وأكثروهم على إقامة حدود الله واحفظهم للكتاب العزيز ولا خبارة بالغيب

افضل لقوله والسابقون السابقون اولئك المقربون **قال** وافصحهم لسانا **اقول** هذا
دليل على شرف تقريره ان عليا كان ابلغ الناس في الفصاحة واعظمهم منزلة فيها بعد رسول الله حتى قال
البلغاء كافة ان كلامه دون كلام الخالق وفوق كلام المخلوق ومنه تعلم الناس اصناف البلاغة حتى
قال معوية ما سن الفصاحة لقرين غير قال بن نباته حفظت من خطبته مائة خطبة وقال عبد الحميد بن
يحيى حفظت سبعين خطبة من خطبته **قال** واشدهم راي **اقول** هذا دليل على شرف تقريره
ان عليا كان اشد الناس راي بعد رسول الله واجودهم تدبير واعرفهم تمييزا بالامور ومواقفها وهو الذي
اشار على عمر بالتخلف عن حرب الروم والفرس بعث نوابه واشار على عثمان بما فيه صلاح
المسلمين فخالقه حتى قتل فيكون افضل من غيره **قال** واكثرهم حرصا على اقامة حدود الله
اقول هذا وجه ثاني عشر وتقريره ان عليا كان اكثر الناس حرصا على اقامة حدود الله فلم يراقب
في ذلك احدا ولم يلتفت الى قرابة بل كان شديدا لسياسة خشيا في ذات الله تعالى لم يراقب ابن عمه
ولا اخاه ونقض دارمغيلة بن جبيرة ودارجور بن عبد الله البجلي وصدب جماعة وقطع اخوين ولم يلتفت ولم
يساوه في ذلك احدا من الصحابة فيكون افضل من غيره **قال** واحفظهم للكتاب العزيز **اقول**
هذا وجه ثالث عشر وهو ان عليا كان يحفظ كتاب الله تعالى عهدا لرسول ولم يكن احدا يحفظه هو
اول من جمعه ونقل الجمهور ان تاه عن البيعة بسبب شتغال الجمع القران العظيم وائمة القراء يستندون
قرايتهم اليه كابن عمر بن ابي العلاء وعاصم وغيرهما لانهم يرجعون الى ابي عبد الرحمن السلمي هو تليده
فيكون افضل من غيره **قال** ولا خبارة بالغيب **اقول** هذا وجه رابع عشر وتقريره ان عليا
اخبر بالغيب في مواضع كثيرة ولم يحصل هذه المرتبة لاحد من الصحابة فيكون افضل منهم قطعاً وذلك
كاخباره بقتل ذي الشديرة ولم يجده اصحابه بين القتل قال والله ما كذبت فاعتبرهم حتى وجدوا شق
قيصر ووجد علي كتفه ساعة كشد المرأة عليها شعر يجذب كتفيه مع جذبها ويرجع كتفيه مع تركها وقال
له اصحابه ان اهل الثعروان قد عبروا فقال لم يعبروا فاخبروه مرة ثانية فقال لم يعبروا فقال جندب بن
عبد الله الازدي في نفسه ان وجدت القوم قد عبروا كنت اول من يقاتله قال فلما وصلنا الثعروان نجدهم عبروا
وافقوا يا اخا الازدي بدين لك الامر ذلك يدل على اطلاع علي ما في ضميره واخبر عليه السلام بقتل نفسه في شهر
رمضان وبولايتي الحجاج وانتقامه ويقطع يد جوريته بن مسعود رجلاه وصبه على جذع ففعل به ذلك في ياك
معاوية ويصلب تيم بن العمار على باب عمرو بن حريش عاشر عشرة واراها النخلة التي يصلب على جذعها وكان
كما قال ويذبح قنبر فذبحه الحجاج وقيل له قد مات خالد بن عرفطه بوادي القرى فقال لم يميت ولا يموت حتى

واستجابة دعائه وظهور المعجزات عنه واختصاصه بالقرابة والاخوة ووجوب المحبة

يقود جيش ضلالة صاحب لوائه حبيب بن حمار فقام رجل من تحت المنبر قال والله اني لك لحيب وانا حبيب قال اياك ان تحملها وتحملها فتدخل بها من هذا الباب ثم امي الى باب الفيل فلما بعث ابن زياد عمر بن سعد الى الحسين جعل على مقدمة خالد وجيب صاحب ايتيه فصار بها حتى دخل المسجد من باب الفيل وقال يوماً على المنبر سلوني قبل ان تفقدوني فوالله لا يسألوني عن فئة تضل مائة وتهلك مائة الا نباتكم بنا عنها وساقها الى يوم القيمة فقام اليه رجل فقال اخبرني كم في راسي ولحييتي من طاعة شعرف قال لقد حدثني خليلي بما سئلت عنه وان على كل طاعة شعرف في راسك ملكا يلعنك وعلى كل طاعة شعرف في لحييتك شيطان يستقرك وان في بيتك لسحلا يقتل ابن رسول الله فلما كان من امر الحسين ما كان تولى قتله والاحاديث في ذلك اكثر من ان تحصى نقلها المخالف في الموالف **قال** واستجابة دعائه **اقول** هذا وجه خامس عشر وتقريره ان علياً كان مستجاب الدعوة سريعاً دون غيره من الصحابة فيكون افضل منهم وتقريراً للمقدمة الاولى ما نقل بالثواتر عنه في ذلك كما دعا على ابنه اوطاة فقال اللهم ان يسر اباي دينه بالدنيا فاسلبه عقله ولا يبق له من دينه ما يستوجب عليك رحمتك فاخلف عقله وانعم العيران برفع اخباره الى معوية فانكروا فقال ان كنت كاذباً فاعني الله بصرك فمضى قبل اسبوع واستشهد جماعة من الصحابة عن حديث الغدير فشهد اثني عشر رجلاً من الانصار وسكت اش بن مالك فقال له يا انس ما يمنعك ان تشهد وقد سمعت ما سمعوا فقال يا امير المؤمنين كبرت ونسيت فقال اللهم ان كان كاذباً فاضربه ببياض او بوضيح لا يواريه العامة فصار ابرص وكتب زيد بن ارقم فذهب بصره وغير ذلك من الوقائع المشهورة **قال** وظهور المعجزات عنه **اقول** هذا وجه سادس عشر وتقريره انه ظهر من معجزات كثيرة وقد تقدم ذكر بعضها ولم يحصل لغيره من الصحابة ذلك فيكون افضل منهم **قال** واختصاصه بالقرابة **اقول** هذا وجه سابع عشر وهو ان علياً كان اقرب الناس الى رسول الله فيكون افضل من غيره ولائه كان هاشمياً فيكون افضل لقوله ان الله اصطفى من ولد اسمعيل قريشاً واصطفى من قريش هاشمياً **قال** والاخوة **اقول** هذا وجه ثامن عشر وهو ان نبياً لما وحي بين الصحابة وقرن كل شخص الى مماثلة في الشرف والفضيلة را عدياً متكذراً عن سبب لك فقال انك اخيت بين الصحابة وجعلتني متفرقاً فقال رسول الله لا ترضى ان تكون اخي ووصيتي وخليفتي من بعدي فقال بلى يا رسول الله فواخاه من دون الصحابة فيكون افضل منهم **قال** ووجوب المحبة **اقول** هذا وجه تاسع عشر وتقريره ان علياً كان محبته ومودته واجبة دون غيره من دون الصحابة فيكون افضل منهم قطعاً وبيان المقدمة الاولى انه

والنصرة ومساواة الانبياء وخبر الطائر والمنزلة والغدير وغيرها

كان اولي القربي فيكون مودته ولجبة لقوله ثم قل لا اسئلكم عليه اجرا الا المودة في القربى قال
والنصرة قول هذا وجه عشرون وتقريره ان عليا اختص بفضيلة النصرة لرسول الله دون غيره من الصحابة
فيكون افضل منهم وبيان المقدمة الاولى قوله تعالى فان الله هو مولى وجبريل وصالح المؤمنين
وقد اتفق المفسرون على ان المراد بصالح المؤمنين هو علي والمولى هنا هو الناصر لان القدر المشترك
بين الله ثم وجبريل وجعله ثالثا لهم وحصر المولى في الثلاثة بلفظة هو في قوله ثم ان الله هو مولى
قال ومساواة الانبياء **اقول** هذا وجه حادي وعشرون وتقريره ان عليا كان مساويا
للا نبياء المتقدمين فيكون افضل من غيره من الصحابة بالضرورة لان المساوى للافضل افضل بين
المقدمة الاولى ما رواه البهيقي عن النبي انه قال من احب ان ينظر الى ادم في علمه والى نوح في تقواه
والى ابراهيم في حلمه والى موسى في هيبته والى عيسى في عبادته فليتنظر الى علي بن ابي طالب قال
وخبر الطائر والمنزلة والغدير وغيرها **اقول** هذا وجه ثاني وعشرون وتقريره ان النبي اخبر في
مواضع كثيرة ببيان فضله وزيادة كماله على غيره ونص على امامته منها ما ورد في خبر الطائر وهو انه
قال اللهم انني باحث خلقك اليك يا كل معي من هذا الطير فجاء علي فاكل معه في رواية اللهم ادخل
الي احب اهل الارض اليك رواه انس بن سعيد بن ابي وقاص ابو رافع مولى رسول الله وابن عباس وعول
ابو جعفر الاسكاني وابو عبد الله البصري على هذا الحديث في انه افضل من غيره وادعى ابو عبد الله شمه
هذا الحديث وظهوره بين الصحابة ولم ينكره احد منهم فيكون متواترا ومنها خبر المنزلة وهو قوله انت
معي بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي وقد كان هرون افضل اهل زمانه عنده خيرة فكذا علي
عند محمد ومنها خبر الغدير وهو قوله من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه ونصر
من نصره واخذل من خذله وادرك الحق معه كيف ما دار وقد بينا ان المراد بالمولى هنا الاول بالنصرة
واذا كان عليا اولي من كل احد بالتصريف في نفسه كان افضل منهم قطعاً اعترض بعضهم على هذا الجواز
ان يكون المراد به الولاء لا تروقه مشاجرة بين امير المؤمنين وزيد بن حارث فقال له علي انت مولاه
فقال انا مولى رسول الله وانت بمولاه فيبلغ ذلك رسول الله وقال من كنت مولاه فعلي مولاه والجواز
من وجه الاول ان ما ذكره ابو عبد الله البصري وهو انه لا اختصاص لعلي بالولاء دون غيره من اقارب النبي
فلا يجوز حمل علي هذا المعنى الثاني ما ذكره ابو عبد الله ايضا وهو ان عمر قال له بعد هذا الحديث هنيئاً لك
اصبحت مولاه ومولى كل مؤمن ومؤمنة وقالت الانصار بعد ذلك يا مولانا فلا يجوز حمل علي الولاء
الثالث ان مقدمة الحديث تنفي هذا المعنى وهو قوله الست اولي منكم بانفسكم ومنها قول رسول الله في

ولا انتفاء سبق كفه ولكثرة الانتفاع به وتميزه بالكالات النفسانية والبدنية والخارجية

الثدية يقتله خير الخلق والخليفة وفي رواية اخرى يقتله خير هذه الامّة وقال لفاطمة عليها السلام
ان الله اطلع على اهل الارض فاختر منهم اباك فاخذه نبياً ثم اطلع ثانياً فاختر منهم بعلك وقالت لشي
كنت عند النبي فاقبل علي فقال هذا سيّد العرب قالت قلت بابي انت وامى الستانت سيّد العرب
فقال ناسيّد العالمين وهذا سيّد العرب عن انس ان النبي قال لعلي ان اخي ووزيري وخير من اتركه
بعد يقضى ديني وينجز موعدك على بن ابي طالب سال رجلاً عما يشتر عن مسيرها فقالت كان قد رامن الله
فسألهما عن علي فقالت لقد سالتني عن احب الناس الى رسول الله وزوج احب الناس اليه قال
لفاطمة اما ترضين اني زوجتك خيراً متى وعن سلمان انه قال قال رسول الله خير من اترك بعدك علي بن
ابي طالب وعن ابي مسعود قال قال رسول الله على خير البشر من ابي فقد كفر وعن ابي سعيد الخدري قال قال
افضل امي علي بن ابي طالب **قال** ولا انتفاء سبق كفه **اقول** هذا وجه ثالث عشر من وتقرير
ان علياً لم يكفر بالله تعالى بل من حين بلوغه كان مؤمناً موحداً بخلاف باقي الصحابة فانهم كانوا في زمن
الجاهلية كفرة ولا ريب بفضل من لم يزل موحداً على من سبقه كفر على ايمانه **قال** ولكثرة الانتفاء
به **اقول** هذا وجه رابع وعشرون وتقريره ان علياً انتفع به المسلمون اكثر من نفعهم بغيره فيكون
ثوابه اكثر وفصله اعظم بيان المقدّمات الاولى ما تقدم من كثرة حروب وشدة بلائه في الاسلام وفتح الله
البلاد على يديه وقوة شوكة الاسلام به حتى قال رسول الله يوم الاحزاب لضربة علي خير من عبادته
الثقلين وبلغ في الزهد رتبة لم يلحقها احد بعدها واستفاد الناس عن طريق الوياضة والترك والقطاع
الى الله وكذا في السخاوة وحسن الخلق والعبادة والتجهد واما العلم فظا استناد كافة العلماء اليه استفادوا
منه وعاش بعد ابي بكر زماناً طويلاً يفيد الناس الكالات النفسانية والبدنية وابتلى بما لم يحصل لغيره
من المشاق **قال** وتميزه بالكالات النفسانية والبدنية والخارجية **اقول** هذا وجه خامس
عشرون وتقريره ان الكالات ما نفسانية وما بدنية وما خارجية واما الكالات النفسانية والبدنية
فقد تلقى بلوغه الى الغاية اذ باب العلم والزهد والشجاعة والسخاوة وحسن الخلق والعفة فيه ابلغ
من غيره بل لا يجاريه في واحد منها احد وبلغ في القوة البدنية والشدة مبلغاً لا يساويه احد حتى قيل
انه كان يقطر الهام قطراً الا قلام لم يخط في ضربه ولم يحجج الى المعاوذة وقلع باب خيبر وقد عجز عن نقلها سبعون
نفساً من اشد الناس قوة مع انهم كان قليل الغذاء جداً باحسن ما كل وملبس كثير الصوم وداوم العبادة
واما الخارجية فمنها النسب الشريف الذي لا يساويه احد في القرب من رسول الله فانه كان اقرب الناس
اليه فان العباس كان عم رسول الله من الاب على كان بن عمر من الاب والام ومع ذلك فانه كان هاشمياً

والنقل المتواتر دل على الاحد عشر ولوجوب العصمة وانتفاءها عن غيرهم ووجوب الكمال بينهم

من الابطال لا ملاقاة على بن ابي طالب بن عبد المطلب بن هاشم وامه فاطمة بنت سدين هاشم ومنها المصاهرة ولم يحصل لاحد ما حصل له منها فاته زوج سيده النساء وعثمان وان شاركه في كونه ختنا لرسول الله الا ان فاطمة عليها السلام اشرف بناته وكان من المنزلة والقرب من قلب الرسول مبلغا عظيما وكان يعظمها حتى انه اذا جاءت الى حفص لها قائما ولم يفعل بنساء احد ذلك وقال رسول الله سيده نساء العالمين بالحنة اربع وعد منهم فاطمة عليها السلام ومنها الاولاد ولم يحصل لاحد من المسلمين مثل اولاده في الشرف والكمال فان الحسن والحسين عليهما السلام امامان سيدا شباب اهل الجنة وكان حب رسول الله لهما في الغاية حتى انه يتطأ طأهما ليركباه ويبع لهما ثم اولد كل منهما عليهما السلام اولادا بلغوا في الشرف الى الغاية فالحسن اولد مثل الحسن المشي والمثلث وعبد الله الحسن المشي والنفس الزكية وغيرهم واولد الحسين مثل زين العابدين والباقر والصادق والكاظم والرضا والجواد والهادي والعسكري وقد نشروا من العلم والفضل والزهد والترك شيئا عظيما حتى ان الفضلاء من المشايخ كانوا يفتخرون بخدمتهم عليهم السلام فابو يزيد البسطامي كانوا يفتخرون بانهم يسقى الماء لدار جعفر الصادق ومعروف الكرخي سلم على يد الرضا وكان بوابه اده الى ان مات وكان اكثر الفضلاء يفتخرون بالانساب اليهم في العلم فان ما لكان اذا سئل في الدرب عن مسئلة لم يجب السائل ف قيل له في ذلك فقال اني اخذت العلم من جعفر بن محمد الصادق وكنت اذا اتيت اليه لاستفيد منه فحض ولبس فخر يشا به ويحبب جلس في اعلى منزلة وحمد الله تعالى فاذا في شيئا واستفاد ابو حنيفة من الصادق ظاهرة غنية عن البرهان وهذه الفضائل لم يحصل لاحد من الصحابة فيكون على افضل منهم **المسئلة الثامنة** في امامة باقى الائمة عليهم السلام **قال** والنقل

المتواتر دل على الاحد عشر ولوجوب العصمة وانتفاءها عن غيرهم ووجوب الكمال بينهم **اقول** لما بين ان الامام بعد رسول الله هو على بن ابي طالب شرع في امامته باقى الائمة الاحد عشر وهم الحسن بن علي ثم اخوه الحسين ثم علي بن الحسين زين العابدين ثم محمد بن علي بن الحسين الباقر ثم جعفر بن محمد بن علي بن الحسين ثم ولده موسى بن جعفر ثم علي بن موسى ثم محمد بن علي الجواد ثم ولده علي الهادي ثم الحسن العسكري ثم الامام المنتظر واستدل على ذلك بوجوه ثلثة الاول النقل المتواتر من الشيعة خلفا من سلف فانه يدل على امامته كل واحد من هؤلاء بالتخصيص وقد نقل المخالفون ذلك من طرف متعددة تارة على الاجمال احو على التفصيل كما روى عنه متواترا انه قال للحسين هذا ابني ما كن اما اخو اما ابوا ائمة تسعة تسعة فائمه وغير ذلك من الاخبار وروى المخالف عن مسروق قال بينا نحن

محاربوا على كفرة ومخالفة فسقة المقصد الساس في المعاد والوعد والوعيد وما يتصل بذلك حكم

المثلين واحد
والسمع دل على
امكان التماثل
والكرية وجوب
الخلاء واختلاف
المتفقات
ممنوعة

في المحاربين

في المعاد

عند عبد الله بن مسعود اذ يقول لنا شاب هل عهدا ليكم نيتكم كم تكون من بعده خليفة قال انك
لحدث السن وان هذا ما سألني احد عن عهدنا لينا نيتنا ان يكون بعده اثني عشر خليفة عدد نقيبنا
بنى اسرائيل الوجه الثاني قد بينا ان الامام يجب ان يكون معصوما وغير هؤلاء ليسوا بمعصومين اجما
فتعذت العصمة لهم والاول من خلوا الزمان من المعصومين قد بينا استحالة الوجه الثالث ان الكمالات
النفسانية والبدنية بجمعها موجودة في كل واحد منهم كل واحد منهم كما هو كامل في نفسه كذا هو مكمل لغيره وذلك
يدل على استحقاقه الرياسة العامة لانه افضل من كل واحد في زمانه ويقبح عقلا تقديم المفضل
على الفاضل فجب ان يكون كل واحد منهم اماما وهذا برهان للمسئلة التاسعة
في احكام المخالفين قال محاربوا على كفرة ومخالفة فسقة اقول المحارب لعلي كاف لقول
النبي يا علي حوبك حوبى ولا شك في كفر من حارب النبي وامام مخالفة في الامامة فقد اختلف قول علماء
فمنهم من حكم بكفرهم لانهم دفعوا ما علم بثبوت من الدين ضرورة وهو النص الجلي الدال على امامته مع
تواتره وذهب اخرون الى انهم فسقة وهو الاقوى ثم اختلف هؤلاء على اقوال ثلثة احدها انهم مخدرون
في النار لعدم استحقاقهم الجنة الثانية قال بعضهم انهم يخرجون من النار الى الجنة الثالثة ما ارتضاه
ابن فويخت وجماعة من علماءنا انهم يخرجون من النار لعدم الكفر الموجب للخلود ولا يدخلون الجنة
لعدم الايمان المقتضى لاستحقاق الثواب قال المقصد الساس في المعاد والوعد
والوعد وما يتصل بذلك حكم المثلين واحد والسمع دل على امكان التماثل اقول في هذا المقصد
مسائل المسئلة الاولى في امكان خلق عالم اخر واعلم ان ايجاب المعاد يتوقف على هذه المسئلة
فلاجل ذلك صدرها في اول المقصد قد اختلف الناس في ذلك فاطبق المليون عليه خالف فيه الاول
واجتمع المليون بالعقل والسمع اما العقل فنقول العالم المماثل لهذا العالم ممكن الوجود لان هذا العالم
ممكن الوجود حكم المثلين واحد فلما كان هذا العالم ممكنا وجب الحكم على الاخر بالامكان والى هذا البهنا
اشار بقوله حكم المثلين واحد اما السمع فنقول له اوليس الذي خلق السموات والارض بقادر على
ان يخلق مثله بل هو الخلاق العليم قال والكرية وجوب الخلاء واختلاف المتفقات ممنوعة
اقول هذا اشارة الى ما اخرج الاول به على امتناع خلق عالم اخر وتقريره من وجهين الاول
انه لو وجد عالم اخر لكان كرة لانه الشكل الطبيعي فان تلاقت الكرتان او تباينت الزمان لخلاهما
لان وجوب الكرية في العالم الثاني سلمنا لكن لا نرى وجوب الخلاء لا مكانا وتسا الثاني في ثخن بعض الافلاك
واحاطة المحيط بالعالمين الثاني لو وجد عالم اخر فيه نار وارض وغيرهما فان طالبت امكنة هذا العالم

والامكان يعطى جواز العد والسمع دل عليه ويتناول في المكلف بالتفريق كما في قصة ابراهيم

لزم قسرها دأيم والاختلاف المتفقات في الطباع في مقتضياتها واجواب لم لا يجوز ان يكون العالم ^{مخالفا لهذا العالم في الحقيقة سلمنا} لا يجوز ان يكون المكانان طبيعيين لهما فهذا ما خطر لنا في تطبيق كلام المصنف عليه

المسئلة الثانية في صحة العد على العالم قال والامكان يعطى جواز العد **اقول**

اختلف الناس في ان العالم هل يصح عدمه ام لا فذهب المليون اجمع الى ذلك الا من شذ و منع منه القدماء واختلفوا فذهب قوم منهم الى ان الامتناع ذاتي وجعلوا العالم واجبا لوجود ونحن قد بينا خطأ وبرهنا على حدوثه فيكون ممكنا بالضرورة وذهب الاخرون الى ان الامتناع باعتبار الغير وذلك ان العالم معلول علة واجبة لوجود فلا يمكن عدمه الا بعد علة يستحيل عدم واجبة لوجود ونحن قد بينا خطأهم في ذلك وبرهنا على ان المؤثر في العالم قادر مختار وذهب لكرامية واجبا حظا الى استحالة عدم العالم بعد وجوده بعد اعترافهم بالحدوث ولان الاجسام ^{فقط} لا تقضي بذاتها ولا بالفاعل لان شأنه الایجاد لا الاعداد لا فرق في العقل بين نفي الفعل وبين فعل العد ولا ضد الاجسام لا تتر بعد وجوده ليس اعدامه للباقي اولى من عدمه به لوقوع التضاد من الطرفين واولوية الحادث بالتعلق بالسبب مشتركة وبكبريته باطلا لامتناع اجتماع المثليين وباستلزام اجمع بين النقيضين باطلا لانتفاءه على تقدير القول بعد دخول الحادث في الوجود ولا بانتفاء الشرط لعود الكلام عليه هو خطأ فان الاعداد يستند الى الفاعل كما يستند الوجود الى الوجود والامتناع واقع بين نفي الفعل وفعل العد سلمنا لكن لم لا يجوز ان يعد بوجود الضد ويكون اولى باعدامه ان كان سببا لاولوية مجهولا سلمنا لكن لم لا يجوز اشتراط الجوا هربا عن ارض غير باقية بوجودها الله تعالى فحالا فاذا لم نجد العرض انتفت الجواهر و ليل المصدا على مطلوب من صحة العد حجة على الجميع وهو اننا ابتدنا ان العالم ممكن الوجود فيستحيل انقلبا به الى الامتناع والوجوب فيجوز عدمه كما جاز وجوده

المسئلة الثالثة في وقوع العد وكيفيته قال والسمع دل عليه **اقول** يدل على وقوع العد السمع وهو قوله تعالى هو الاول والاخر وقوله كل شيء هالك

الا وجهه قال نعم كل من عليها فان وقد وقع الاجماع على الفناء وانما الخلاف في كيفية على ما سيجي **قال** ويتناول في المكلف بالتفريق كما في قصة ابراهيم **اقول** المحققون على امتناع اعادة المعدوسيات البرهان على وجوب المعاد وهما قد بينا ان الله تعالى يعد العالم وذلك ظاهر المناقضة فبين المصنف مراده من الاعداد اما في غير المكلفين وهم من لا يجب عادته فلا اعتبار به اذ لا يجب عادته فجاز اعدا بالكلية ولا يعاد واما المكلف لانه يجب عادته فقد تاول المصنف معنى الاعداد بتفريق اجزاء ولا امتناع في ذلك فان المكلف بعد تفريق اجزائه يصدق عليه انه هالك بمعنى انه غير منتفع به او يقال

وابتات الفناء غير معقول لانه ان قام بذاته لم يكن ضدًا وكذا ان قام بالجواهر ولا انتفاء الاولويه

انه هالك بالنظر الى انه اذ هو ممكن وكل ممكن بالنظر الى ذاته لا يجب له الوجود فلا يوجد اذ لا وجود الا
لواجب بذاته او بغيره فهو هالك بالنظر الى ذاته فاذا فرق اجزائه كان هو العدم فاذا اراد الله تعالى
جمع تلك الاجزاء والفها كما كانت فذلك هو المعاد ويدل على هذا التاويل قوله تعالى في سؤال ابراهيم عن كيفية
الاحياء للموتى لا تتركها لا يحيى الموتى في دار التكليف انما الاحياء يقع في الآخرة فقال عن كيفية ذلك الاحياء
وهو يشتمل على السؤال عن جميع المقدمات التي يفعلها الله تعالى حتى يهيئهم ويعددهم لنفخ الروح فامرهم الله تعالى
باخذ ربعته من الطير وتقطعها وتفرق اجزائها وخرج بعض الاجزاء ببعض تفرقها ووضعها على الجبال
ثم يدعوها فلما دعاها ميرا لله تعالى اجزاء كل طير عن الآخر وجمع اجزاء كل طير وفرقها عن الاجزاء الاخرى
حتى كملت البينة التي كانت عليها اولاً ثم احياها ولم يعد الله تعالى تلك الاجزاء فكذا في المكلف
هذا ما فهمناه من قوله كما في قصة ابراهيم فهذا هو كيفية الاعدام **قال** وابتات الفناء غير معقول
لانه ان قام بذاته لم يكن ضدًا وكذا ان قام بالجواهر **اقول** لما ذكرنا المذهب الحق في كيفية الاعدام
شرع في بطلان مذهب المخالفين في ذلك واعلم ان من جملة من خالف في كيفية الاعدام جماعة من المعتزلة فذهبوا الى
ان الاعدام ليس هو التفرق بل الخروج عن الوجود ان يخلق الله تعالى للجواهر ضدًا هو الفناء وقد اختلفوا
فيه على ثلاثة اقوال احدها قال ابن الاخشيد ان الفناء ليس بمختيار ولا قايم بالمختيار الا انه يكون حاصلًا
في جهة معينة فاذا احدث الله تعالى فيها عدمت الجواهر باسمها الثاني قال البراتباني ان الله يحدث في كل
جوه فناء ثم ذلك الفناء يقتضيه عد الجواهر في الزمان الثاني فجعله قايمًا بالحال الثالث قال ابو علي ابو
ومن تابعهما ان الفناء يحدث لانه محل فينتفي الجواهر كلها حال حدوثه ثم اختلفوا فقال ابو هاشم وقاضي القضا
الى ان الفناء الواحد كاف في عد كل الجواهر ذهب ابو علي واصحابه الى ان لكل جوه فناء مضاد له لا يكفي
ذلك الفناء في عد غيره اذ عرفت هذا فنقول لقول بالفناء على كل تقدير فرضوه في ضد بطلان الفناء
ان قام بذاته كان جوهرا اذ معنى الجوهر ذلك فلا يكون ضدًا للجوهر ان كان غير قايم بذاته كان عرضًا
اذا هو معناه فيكون حاله في الجوهرا ما ابتداء او بواسطة وعلى كلا التقديرين يستحيل ان يكون منافيا
للجوهر **قال** ولا انتفاء الاولويه **اقول** يفهم من هذا الكلام ان احدهما اقامه دليل ثان على
امتناع قيام الفناء بالجوهر وتقريره ان نقول لو كان الفناء قايمًا بالجوهر لكان عرضًا حالًا في نفسه ولم يكن
اقتضاءه لنفي محله اولى من اقتضاء محله لتغير بل كان انتفاء هذا الحال بالمحل اولى اذ منع الضد دخول
الضد الاخر في الوجود مع امكان اعدامه اولى من اعدام المتحدة للضد الباقي وبالنحو صواب اذا كان محلاً
لثاني اقامه دليل ثان على انتفاء الفناء وتقريره ان نقول لو كان الفناء ضدًا للجواهر لم يكن اعدا

ولا يستلزم انقلاب الحقايق والشئ واثبات بقاء لاف في محل يستلزم الترجيح من غير مرجح واجتماع النقيضين

واثباته في محل
يستلزم توقف
الشيء على نفسه
اما ابتداء
او بواسطة

للجوهر الباقي اولى من اعدام الجوهر الباقي له بمعنى منعه عن الدخول في الوجود بل هو اولى لما تقدم قال
ولا يستلزم انقلاب الحقايق والشئ **اقول** القول بالبقاء يستلزم احدا من محالين احدهما
انقلاب الحقايق والثاني الشئ وكل مستلزم للمحال فانه محال قطعاً اما استحالة الامر في فظاهراً
بيان الملازمة فلا ان البقاء اما ان يكون واجب لوجود بذاته او ممكن الوجود والقسمان باطلان اما
الاول فلا نه قد كان معدوماً والا لم يوجد الجوهر ثم صار موجوداً وذلك يعطى امكانه واما الثاني فلا نه
يصح عليه لعدم الا لم يكن ممكناً فكذا لا يمكنه ان يكون مستلزماً لبقاء الحقايق وان كانت بسبب
الفاعل بطل اصل دليلكم وان كان بوجوب ضد اخر لزم الشئ هذا ما حصلناه من هذا الكلام **قال** واثبات
بقاء لاف في محل يستلزم الترجيح من غير مرجح واجتماع النقيضين **اقول** ذهب قوم منهم ابن شبيب الى
ان الجوهر باق ببقاء موجود لاف في محل فاذا انتفى ذلك لبقاء انتفى الجوهر والمصالح حال هذا المذهب ايضا
باستلزام المحل وذكر ان القول بذلك يستلزم امرين احدهما الترجيح من غير مرجح والثاني اجتماع النقيضين
والذي يخطر لنا في تقرير ذلك امران احدهما ان نقول ببقاء اما جوهر او عرض والقسمان باطلان فالقول به
باطل اما الاول فلا نه لو كان جوهر لم يكن جعله شرطاً للجوهر اخر اولى من العكس فاما ان يكون كل واحد منهما
شرطاً لصاحبه هو دور ولا يكون احدهما شرطاً للآخر وهو المطا واما الثاني فلا نه لو كان عرضاً قائماً بذاته
لزم اجتماع النقيضين اذا العرض هو الموجود في المحل فلو كان البقاء قائماً لاف في محل مع كونه عرضاً لزم
ما ذكرناه الثاني ان يقال ببقاء اما واجب لذاته او ممكن لذاته والقسمان باطلان اما الاول فلا نه
بعد العدم يستلزم جواز عدمه والوجوب يستلزم عدم جوازه وذلك جمع بين النقيضين واما الثاني فلا نه
عدمه في وقت دون اخر ترجيح من غير مرجح لا استحالة استناده الى ذاته والا لكان ممتنع الوجود مع امكانه
وذلك جمع بين النقيضين ولا الى الفاعل ولا الى الضد والا لجاز مثله في الجواهر فالقول بذلك هنا
مع استحالة التفرق في الجواهر ترجيح من غير مرجح ولا الى انتفاء الشرط والا لزم ان يكون البقاء بقاء اخر فليس
احدهما يكون صفة للآخر اولى من العكس وذلك ترجيح من غير مرجح **قال** واثباته في المحل يستلزم
توقف الشيء على نفسه اما ابتداء او بواسطة **اقول** ذهب جماعة من الاساعرة والكعبي الى ان الجوهر
يبقى بقاء قائم بها فاذا اراد الله تدميرها لم يفعل البقاء فانتهت الجواهر والمصالح ابطال ذلك باستلزام
توقف الشيء على نفسه اما ابتداء او بواسطة وتقريره ان حصول البقاء في المحل
يتوقف على وجود المحل في الزمان الثاني لكن حصوله في الزمان الثاني اما
ان يكون هو البقاء او معلوله ويستلزم من الاول توقف الشيء على نفسه ابتداء

ووجوب ايفاء الوعد والحكمة يقتضي وجوب البعث والضرورة قاضية بنبوت الجسماني من دين النبي مع امكانه ولايجب عادة

جواب السؤال

فواصل المكلف

ومن الثاني توقفه على معلوله المتوقف عليه ذلك يقتضي توقفه لشيء على نفسه بواسطة فهذا ما يمكن حل كلامه عليه **المسئلة الرابعة** اعترف في وجوب المعاد الجسماني **قال** ووجوب ايفاء الوعد والحكمة يقتضي وجوب البعث والضرورة قاضية بنبوت الجسماني من دين النبي مع امكانه **اقول** اختلف الناس هنا فذهب لاويل الى نفي المعاد الجسماني والحق المليون عليه استدلاله على وجوب المعاد مطروحين الاول ان الله تعالى وعده بالثواب وتوعده بالعقاب مع مشاهدة الموت للمكلفين فوجب القول بعودهم ليحصل الوفاء بوعده ووعيده الثاني ان الله تعالى قد كلف فعل الامر وذلك يستلزم الثواب والعوض والا لكان ظالما تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فاننا قد بينا حكمته تعالى ولا ريب في ان الثواب العوض انما يصل الى المكلف في الآخرة لا تنقأ ثما في الدنيا واستدل على ثبوت المعاد الجسماني بانه امر معلوم بالضرورة من دين النبي والقرآن دل عليه آيات كثيرة مع انه ممكن فيجب المصير اليه وانما قلنا بانه ممكن لان المراد من الاعادة جمع الاجزاء المتفرقة وذلك جائز بالضرورة **قال** ولا يجب اعادة فواصل المكلف **اقول** اختلف الناس في المكلف ما هو على مذاهبي على ما عرفت منها قول من يعتقد ان المكلف هو النفس المجردة وهو مذهب لاويل والنصارى والتناسخية والغزالي من الاشاعرة وابن الهيثم من الكرامية وجماعة من الامامية والصوفية ومنها قول جماعة من المحققين ان المكلف هو اجزاء اصلية في هذا البدن لا ينطبق اليها الزيادة والنقصان وانما يقع في الاجزاء المضافة اليها اذ عرفت هذا فنقول الواجب في المعاد هو اعادة تلك الاجزاء الاصلية والنفس المجردة مع الاجزاء الاصلية اما الاجسام المتصلة بتلك الاجزاء فلا يجب عاداتها بعينها وغرضنا بهذا الكلام الجواب عن اعتراض الفلاسفة على المعاد الجسماني وتقرير قولهم ان انسانا لو اكل اخرا وعيدت باجزائه فان عيدت اجزاء الغذاء الى الاول عد الثاني وان عيدت الى الثاني عد الاول وايضا ان يعيد الله تعالى جميع الاجزاء البدنية الحاصلة من اول العمر الى اخره او القدر الحاصل له عند موته والقسم باطلان اما الاول فلان البدن دائما في التحلل والاستخلاف فلو عيد البدن مع جميع الاجزاء منه لزم عظمه في الغاية وان لم يتحلل منه اجزاء تصير اجساما غداية ثم ياكلها ذلك الانسان بعينه حتى يصير اجزاء من عضوا اخر غير العضو الذي كانت اجزاء له او لا فاذا عيد اجزاء كل عضو الى عضوه لزم جعل ذلك الجزء جزءا من العضو وهو محال اما الثاني فلانه قد يطبع العبد حال تركه من اجزاء يعصيهما ثم يتحلل تلك الاجزاء ويعصى في اجزاء اخرى فاذا عيد في تلك الاجزاء بعينها واصابتها على الطاعة لزم اصال الحق الى غير مستحقه وتقرير الجواب احد وهو ان لكل مكلف اجزاء اصلية لا يمكن ان يصير جزءا من غيرها بل يكون فواصل

وعدا انحر اق الافلاك وحصول الجنة فوقها ودوام الحيوة مع الاحتراق وتوليد البدن من غير التوالد

من غيره لو اعتدى بها فاذا اعيدت جعلت اجزاء اصلية لما كانت اصلية له اولا في تلك الاجزاء وهي
 التي تعاد وهي باقية من اول العمر الى اخره **قال** وعدا انحر اق الافلاك وحصول الجنة فوقها ودوام
 الحيوة مع الاحتراق وتوليد البدن من غير التوالد وتناهي القوى الجسمانية استبعادا **اقول** اجتمع الاثنا
 على امتناع المعاد الجسماني بوجوه احدها ان السمع قد دل على انتشار الكواكب انحر اق الافلاك وذلك مع
 الثاني ان حصول الجنة فوق الافلاك كما ذهب اليه المسلمون يقتضي عدم الكوة الثالثة ان دوام الاحتراق
 مع بقاء الحيوة مع الرابع ان تولد الاشخاص وقت الاعادة من غير توالد من ابوين باطل الخامس ان القوى
 الجسمانية متناهية والقول بدوام نعيم اهل الجنة قول بعد التناهي والجواب عن الكل واحد هو ان هذه
 استبعادات اما الافلاك فانها حادثة على ما تقر اولا فيمكن انحر اقها كما يمكن عدمها وكذا الحصول
 الجنة فوق الافلاك ودوام احتراق الجسم مع بقاء الجسم ممكن لانه تعالى قادر على كل مقدور فيمكن استئصاله
 الى اجزاء نارية ثم يعيدها الله تعالى هكذا ايماءا والتولد ممكن كما في دم والقوى الجسمانية قد لا يتناهي اثرها
 اذا كانت واسطة في التأثير **المسئلة الخامسة** في الثواب والعقاب **قال** ويستحق الثواب
 والمدح بفعل الواجب المندوب وفعل ضد القبيح والاخلال بشرط فعل الواجب اوجبه المندوب
 كك والصد لانه ترك القبيح والاخلال به وظاهر ان المشقة من غير عوض ظلم وهو قبيح ولا يصح الابتداء
 اذ لو امكن الابتداء به كان التكليف عبثا **اقول** المدح قول ينبي عن ارتفاع حال الغير مع القصد
 الى الرفع منه والثواب هو الترفع المستحق المقارن للتعظيم والاحلال والذم قول ينبي عن اضرار حال
 الغير مع قصده والعقاب هو الضرر المستحق للقارب للاستحقاق والمدح والثواب يستحقان بفعل
 الواجب فعل المندوب وفعل ضد القبيح وهو الترك له على مذهب من يثبت الترك ضد الاخلال
 بالقبيح ومنع ابو علي جماعة من المعزلة استحقاق المدح والثواب بالاخلال بالقبيح بالواجب صار
 الى ذلك لان المكلف يمتنع خلوه من الاخذ والترك الذي هو فعل الصد والحق ما ذكره المصنفان العقلان
 يستحسنون ذم المخل بالواجب ان امر يتصور وامنه فعلا كما يستحسنون ذم على فعل القبيح واعلم
 انه يشترط في استحقاق الفاعل المدح او الثواب بقاء الواجب لوجبه او لوجبه وكونه المندوب
 بفعله لندبه او لوجبه ندبه وكذا في ترك القبيح يتركه لكونه ترك قبيح او لوجبه ذلك والاخلال بالقبيح
 لكونه اخلالا بالقبيح فانه لو فعل الواجب والمندوب كما ذكرنا لم يستحق مدحا ولا ثوابا عليه ما وكذا
 لو ترك بالقبيح لغرض اخر من لذة او غيرها لم يستحق المدح والثواب الدليل على استحقاق الثواب بفعل
 الطاعة انها مشقة قد ألزمتها الله تعالى المكلف فان لم يكن لغرض كان ظلما وعبثا وهو قبيح لا يصد

تناهي القوى

الجسمانية

استبعادا

ويستحق الثواب

والمدح بفعل

الواجب المندوب

وفعل ضد القبيح

والاخلال به

بشرط فعل

الواجب

المندوب

ويستحق الثواب

والمدح بفعل

الواجب اوجبه

والمندوب كك

والصد لانه

ترك القبيح

والاخلال به

وظاهر ان المشقة

من غير عوض

ظلم وهو قبيح

ولا يصح الابتداء

اذ لو امكن

الابتداء به

كان التكليف

عبثا

وكذا يستحق العقاب الذم بفعل القبيح والاخلال بالواجب لا شتمه على اللطف ولدلالة السمع ولا استبعاد

في اجتماع
الاستحقاقين
باعتبارين
واجاب المشقة
في شكر النعم
قبيح ولقضاء
العقل بمر
الجهل بشرط
في استحقاق الثواب
كون الفعل
المكلف الاخلا
شاقا ولا يشترط
رفع الندم على
فعل الطاعة ولا
انقضاء النفع
العاجل اذا
فعل للوجه

عن الحكيم وان كان لغرض فاما الاضرار وهو ظلم واما النفع وهو ما ان يصح الابتداء به اولا والا اول باطل والا
لزم العبث في التكليف الثاني هو المطلوب ذلك النفع هو المستحق بالطاعة المقارن للتعظيم والاحلال
فانه يقيح الابتداء بذلك لان تعظيم من لا يستحقه قبيح **قال** وكذا يستحق العقاب الذم بفعل القبيح
والاخلال بالواجب لا شتمه على اللطف ولدلالة السمع **اقول** كما ان الطاعة سبب لاستحقاق الثواب
فكذا المعصية وهي فعل القبيح والاخلال بالواجب لا شتمه على سبب لاستحقاق العقاب بوجهين عقلي
كما ذهب اليه جماعة من العدلية وتقريره ان العقاب لطف اللطف واجبا ما الصغر فلان المكلف اذا عر
ان مع المعصية يستحق العقاب فانه يبعد عن فعلها ويقرّب الى فعل ضدها وهو معلوم قطعاً واما الكبر
فقد تقدمت الثانية سمعي وهو الذي ذهب اليه باقي العدلية وهو متواتر معلوم من دين النبي اذا عرفت
هذا فنقول ذهب جماعة الى ان الاخلال بالواجب يقتضي استحقاق ذم ولا عقاب بل مقتضى لذلك هو
فعل القبيح او فعل ضداً لواجب هو تركه وقد تقدم بيان ذلك **قال** ولا استبعاد في اجتماع الاستحقاقين
باعتبارين **اقول** هذا جواب حجة من منع كون الاخلال بالواجب سبباً لاستحقاق الذم وتقريره
انه لو كان ذلك سبباً والاخلال بالقبيح سبب للمدح لكان المكلف اذا خلا من الامر مستحقاً للذم
والمدح والجواب استبعاد في اجتماع الاستحقاقين باعتبارين فيذم على احدهما ويمدح على الاخر كما اذا فعل
طاعة ببعض اعضائه ومعصية بالآخر **قال** واجاب المشقة في شكر النعم قبيح **اقول** ذهب بالقيام
البلخي الى ان هذه التكاليف وجبت شكراً للنعمة فلا يستلزم وجوب الثواب ولا يستحق بفعلها نفع وانما
الثواب تفضل عز الله تعالى وذهب جماعة من العدلية الى خلاف هذا القول واجتهد المصنف على ابطاله بان قبيح
عند العقلاء ان ينعم الانسان على غيره ثم يكلفه ويوجب عليه شكره ومدحه على تلك النعمة من غير ايصال
ثواب اليه ويعدون ذلك نقصاً في المنعم وينسبون الى الرياء وذلك قبيح لا يصدر من الحكيم فوجب القول
باستحقاق الثواب **قال** ولقضاء العقل بمر الجهل **اقول** هذا دليل ثان على ابطال قول
البلخي وتقريره ان العقلاء باسرههم يحزمون بوجوب شكر المنعم واذا كان وجوب لشكر معلوماً بالعقل
ان العقل لا يدرك التكاليف الشرعية وجب القول بكونها ليست شكراً **قال** في شرط في استحقاق
الثواب كون الفعل المكلف والاخلال شاقاً ولا يشترط رفع الندم على فعل الطاعة ولا انقضاء النفع العا
اذا فعل للوجه **اقول** يشترط في استحقاق الثواب كون الفعل المكلف به الواجب والمندوب
شاقاً وكون الاخلال بالقبيح شاقاً اذا المقتضى بالاستحقاق الثواب هو المشقة فاذا انتفت انتفى المقتضى
للاستحقاق ولا يشترط رفع الذم على فعل الطاعة فان الطاعة سبب لاستحقاق الثواب قد وجدت

ويجب اقتران الثواب بالتعظيم والعقاب بالاهانة للعلم الضروري باستحقاقهما مع فعل موجبهما ويوجبهما

لا شتم له على
اللطيفة ولد
المدح والذم
نقيضهما
ولحصول

لولاها ويجب
خلوصها والا
لكان الثواب

انقص حالاً من
العوض التفضل
على تقدير حصوله

فيهما وهو دخل
في باب الزجر
وكل ذي مرتبة

في الجنة لا يطلب
الا زيد من مرتبة
وبيلغ سرورهم

في الشكر الى الحد
انتفاء المشقة
وغناءهم بالثواب

بنفي مشقة
ترك القبائح
واهل النار

ليبلغوا الى
ترك القبيح
وكل القبيح

منفكة عنه لانه في حالة الفعل يستحيل ان يكون نادماً عليه نعم نفى الندم شرط في بقاء استحقاق الثواب
وكذا لا يشترط في الثواب عدل النفع العاجل اذا وقع المكلف لوجوب الوجوب والوجوب والوجوب والوجوب
السابع في صفات الثواب العقاب **قال** ويجب اقتران الثواب بالتعظيم والعقاب بالاهانة
للعلم الضروري باستحقاقهما مع فعل موجبهما **اقول** ذهبت المعتزلة الى ان الثواب نفع عظيم مستحق يقارن
التعظيم والعقاب ضرر عظيم مستحق يقارن الاهانة واجتو على وجوب اقتران التعظيم بالثواب والا قتران
الاهانة بالعقاب باننا علم بالضرورة ان من فعل الفعل الشاق المكلف به فانه يستحق التعظيم والمدح
وكذلك من فعل القبيح فانه يستحق الاهانة والاستخفاف **قال** ويجب دوامهما لا شتم له على
اللطيفة ولدوام المدح والذم ولحصول نقيضهما لولاها **اقول** ذهبت المعتزلة
الى ان الثواب والعقاب دأبما اختلف في العلم بدوامهما بل هو عقلي او سمعي فذهبت
المعتزلة الى انه عقلي وذهبت المرجعية الى انه سمعي واجتج المصنف على دوامهما بوجوه احدهما
ان العلم بدوام الثواب والعقاب يبحث لبعده على فعل الطاعة وبعده عن المعصية وذلك ضروري واذ
كان كل كان لطفاً واللفظ واجباً على ما مر الثاني ان الذم والمدح دأبما في وقت الا ويحسن مدح
المطيع وذم العاصي اذ لم يظهر منه ندم على ما فعل هما معلولا الطاعة والمعصية فيجب كون الطاعة
والمعصية محكم الدائم فيجب ان الثواب والعقاب لا يدر دأبما معلولين يستلزم دوام معلول الا لان العلة يكون دائمة
او حكم الدائم الثالث ان الثواب لو كان منقطعاً يحصل لصاحبه الا لم بانقطاعه ولو كان لعقاب
يحصل لصاحبه السرور بانقطاعه وذلك ينافي في الثواب والعقاب عما خالصا عن الشوائب هذا ما فهمنا
من كلام المصنف ولحصول نقيضهما يعنى نقيض الثواب لعقاب لولاها اي لولا الدوام **قال** ويجب
خلوصها والا لكان الثواب تنقص حالاً من العوض التفضل على تقدير حصوله فيهما وهو دخل في باب الزجر
اقول يجب خلوص الثواب للعقاب عن الشوائب اما الثواب فلا لانه لولا ذلك لكان العوض التفضل
اكمل منه لانه يجوز خلوصها عن الشوائب مع كون الثواب نقص درجة وانه غير جاز واما العقاب فلا لانه
ادخل في الزجر فيكون لطفاً **قال** وكل ذي مرتبة في الجنة لا يطلب الا زيد من مرتبة وبيلغ سرورهم
في الشكر الى حد انتفاء المشقة وغناءهم بالثواب بنفي مشقة ترك القبائح واهل النار ليبلغوا الى ترك
القبيح **اقول** لما ذكر ان الثواب خالص عن الشوائب ورد عليه ان اهل الجنة يتفادون في الدرجات
والا فنقص اذا شاهد من هو اعظم ثواباً حصل له الغم ينقص درجة عنده ولعله اجتهاده في العبادة وايضاً
فانه يجب عليهم الشكر لنعم الله تعالى والاخلال بالقبائح وفي ذلك مشقة واجواب عن الاول ان شهوة كل

ويجوز توقف الثواب على شرطه والألا يشب العارف بالله نعم خاصة وهو مشروط بالموافاة لقوله نعم لن اشرك

ليحبط عملك

وقوله ومن

يرتد منكم

عن دينه

بطلا

الظلم

نعم من يعمل

مثقال ذرة

خير ايره

مكلف مقصورة على ما حصل له ولا يغتم لفقد الازيد لعدا اشتها أثر له وعن الثاني انه يبلغ سرورهم بالشكر على النعمة المحذرة ينتفى المشقة معه واما الاخلال بالقبائح فانه لا مشقة عليهم فيها لا نفع فيهم بالثواب منافع عن فعل القبيح فلا يحصل لهم مشقة اما اهل النار فانهم يلجئون الى فعل ما يجب عليهم وترك القبائح فلا يصدر عنهم وليس ذلك تكليفا لانه بالغ حد الاجاء ويحصل من ذلك نوع من العقاب ايضا **قال** ويجوز توقف الثواب على شرطه والألا يشب العارف بالله تعالى خاصة **اقول** ذهب جماعة الى ان الثواب يجوز ان يكون موقوفا على شرط ومنع اخرون والاول هو الحق والدليل عليه انه لو كان ذلك لكان العارف بالله تعالى وحده مثابا مع عدم نظره في المعجزة وعدم تصديقه بالنبى والتالى باطل فكذا المقدم بيان الشرطية ان المعرفة طاعة مستقلة بنفسها قلوا لم يتوقف الثواب عليها على شرط لو ثبت ثابته من لم يصدق بالنبى حيث لم ينظر في معجزته **قال** وهو مشروط بالموافاة لقوله نعم لن اشرك ليحبط عملك وقوله ومن يرتد منكم عن دينه **اقول** اختلف المعتزلة على اربعة اقوال فقال بعضهم ان الثواب العقاب يستحقان في وقت وجود الطاعة والمعصية فباطلوا القول بالموافاة وقال اخرون انهما يستحقان في الدار الآخرة وقال اخرون انهما يستحقان حال الاجترام وقال اخرون انهما يستحقان في الحال بشرط الموافاة فان كان في علم الله نعم انه يوافق الطاعة ثابتة الى حال الموت والآخرة استحق بها الثواب في الحال وكذا المعصية وان كان في علمه تعالى ان يمحيط الطاعة او يتوب من المعصية قبل الموافاة لم يستحق الثواب لا العقاب بها استدلال الصالح على القول بالموافاة بقوله نعم لن اشرك ليحبط عملك وقوله نعم ومن يرتد منكم عن دينه فثبت وهو كافرا وللك حبط اعمالهم وتقديره ان نقول اما ان يكون المراد بالاجباط هنا كون العمل باطلا في اصله وان الثواب يسقط بعد ثبوته وان الكفر بطله والا فلا باطل ان اما الاول لا نعلق بطلا نر بالشرك ولا نر شر وجاؤها انما يقعان في المستقبل بالاول يبطل الثاني واما الثالث فلما ياتي من بطلان التجايط **المسئلة السابعة** في الاجباط والتكفير **قال** والاجباط بطل لا يستلزم الظلم ولقوله من يعمل مثقال ذرة خيرا يره **اقول** اختلف الناس هنا فقال جماعة من المعتزلة بالاجباط والتكفير معناهما ان المكلف يسقط ثوابه المتقدم بالمعصية المتأخرة او يكفر ذنوبه المتقدمة بطاعته المتأخرة ونفاها المحققون ثم القايلون بهما اختلفوا فقال ابو علي ان المتأخرة يسقط المتقدم ويقي على حاله وقال ابو هاشم انه ينتفى الاقل بالاكثرو ينتفى من الاكثر بالاول ما ساواه ويبقى الزايد مستحقا وهذا هو الموازنة ويدل على بطلان الاجباط انه يستلزم الظلم لان من اساء واطاع

في الاجابة
والثاني

ولعد الاولوية اذا كان الاخر ضعفا وحصول المتناقضين مع التشاوي والكافر بخلد وعذاب صاحب الكبيرة

ينقطع لا يستحق
الثواب بايمانه
ولقبه عند
العقلاء

وكانت ساءاته اكثر ليكون بمنزلة من لم يحسن وان كان احسانه اكثر ليكون بمنزلة من لم يسيء وان تساويا
 يكون مساويا لمن يصدر عنه احداهما وليس كذلك عند العقلاء ولقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا
 يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره والا يفاء بوعده ووعيده واجب **قال** ولعد الاولوية اذا كان الاخر
 ضعفا وحصول المتناقضين مع التشاوي **اقول** هذا دليل على ابطال قول ابى هاشم بالموازنة
 ونقريه انا اذا فرضنا استحق المكلف خمسة اجزاء من الثواب وعشرة اجزاء من العقاب ليس سقاط
 احد الخمسين من العقاب الخمسة من الثواب ولي من الاخرى فاما ان يسقطا معا وهو خلاف مذهبنا ولا
 يسقط شي منهما وهو المطر ولو فرضنا انه فعل خمسة اجزاء من الثواب خمسة اجزاء من العقاب فان تقدم
 اسقاط احداهما للاخر لم يسقط الباقي بالمعد ولا استحالة صيرورة المعد والمغلوب غالباً وموثر وان
 تقارنا الزم وجودهما معاً لان وجود كل منهما ينفي وجود الاخر فيلزم وجودهما حال عدمهما وذلك جمع بين
 النقيضين **المسئلة الثامنة** في انقطاع عذاب اصحاب الكبار **قال** والكافر بخلد وعذاب
 صاحب الكبيرة ينقطع لا يستحقه الثواب بايمانه ولقبه عند العقلاء **اقول** اجمع المسلمون
 كافة على ان عذاب الكافر مؤبد لا ينقطع واختلفو في اصحاب الكبار من المسلمين فالوعيدية على انه
 كذلك وذهبت الامامية وطائفة كثيرة من المعتزلة والاشاعرة الى ان عذابه منقطع وينبغي ان يميز
 صفة الصغيرة والكبيرة من الدين اما الصغيرة فيقال على وجوه منها ما يقال بالاضافة الى الطاعة
 فيقال هذه المعصية صغيرة في مقابلة الطاعة او هي اصغر من هذه الطاعة باعتبار ان عقابها ينقص
 كل وقت من ثواب تلك الطاعة في كل وقت وانما شرطنا عموم الوقت لانه متى اختلف الحال في ذلك بان
 يزيد تارة ثواب تلك الطاعة عن عقاب المعصية وتارة ينقص لم يقل ان تلك صغيرة بالاضافة الى
 تلك الطاعة على الاطلاق بل يفيد بالحالة التي يكون عقابها اقل من ثواب الطاعة وحصول الاختلاف
 بما يقترن بالطاعة والمعصية فان الاتفاق في سبيل الله يختلف كما قال تعالى لا يستوي منكم من انفق من
 قبل الفتح وقاتل ومنها ان يقال بالنسبة الى معصية اخرى فيقال هذه المعصية اصغر من تلك بمعنى ان
 عقاب هذه ينقص في كل وقت عن عقاب الاخرى منها ان يقال بالاضافة الى ثواب فاعلها بمعنى ان عقابها
 ينقص في كل وقت عن ثواب فاعلها في كل وقت وهذا هو الذي يطبق العلماء عليه الكبيرة يقال على وجوه
 مقابل هذه الوجوه اذا عرفت هذا فنقول الحق ان عقاب اصحاب الكبار منقطع والدليل عليه جهتان
 الاولى انه يستحق الثواب لدايم بايمانه لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره والايان اعظم افعال الخير
 فاذا استحق العقاب بالمعصية فاما ان يقدم الثواب على العقاب هو باطل بالاجماع لان الثواب المستحق

يتم انقطاع عذاب اصحاب
الكبار

والسمعيات متاولة واما العقاب مختص بالكافر والعفو واقع لانه حقته فجاز اسقاطه ولا ضرر عليه

في تركه مع ضرر
النازل بخس
اسقاطه ولانه
احسن والسمع
والاجماع على
الشفاعة فقل
لزيادة المنافع
ولا يبطل منها
في حق
جميع النعم

بالايمان دايما على ما تقدم له بالعكس وهو المراد واجمع محال الثاني يلزم ان يكون من عبد الله ثم مدة عمره بانواع
القربات اليه ثم يعصى في اخر عمره معصية واحدة مع بقاء ايمانه مخلصا في النار كمن اشرك بالله ثم مدة عمره
وذلك مع لبقه عند العقلاء **قال** والسمعيات متاولة واما العقاب مختص بالكافر **اقول** هذا
اشارة الى الجواب عن حجج الوعيدية واحتجوا بالنقل والعقل اما النقل فالايات الدالة على خلودهم كقوله
ثم ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وقوله ثم ومن يقتل مؤمنا متعمدا
فجزاؤه جهنم خالدا فيها الى غير ذلك من الايات واما العقل فماتقدم من العقاب الثواب يجزى ومما
والجواب عن السمع التاويل اما يمنع العموم والتخصيص بالكفا اما بتاويل الخلود بالبقاء المتطاوول ان لم
يكن دايما وعن العقل بان دوا العقاب انما هو في حق الكفار واما غيرهم فلا **المسئلة التاسعة**
في جواز العفو قال والعفو واقع لانه حقته فجاز اسقاطه ولا ضرر عليه في تركه مع ضرر النازل بخس
اسقاطه ولانه احسن **اقول** ذهب جماعة معتزلة ببطلان العفو جاز عقلا وغير جاز سمعا وذهب
البصريون الى جوازه سمعا وهو الحق واستدل المصنف بوجوه ثلاثة الاول ان العقاب حق الله تعالى
فجاز تركه والمقدمتان ظاهرتان الثاني ان العقاب ضرر بالمكلف ولا ضرر في تركه على مستحقه وكلما
كان كل كان تركه حسنا اما انه ضرر بالمكلف فضرر واما عدا الضرر في تركه فقطعي لانه ثم غنى بذاته
عن كل شيء واما ان تركه مثل هذا حسن فضروريته **قال** والسمع **اقول** هذا دليل الوقوع
سمعا وهو الايات الدالة على العفو لقوله نعم ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء
فاما ان يكون هذان الحكمان مع التوبة او بدونها والاول بطلان الشرك يغفر مع التوبة فتعير الثاني
وايضا المعصية مع التوبة يجب غفرانها وليس المراد في الاية المعصية التي يجب غفرانها لان الواجب
يعلق بالمشيئة فما كان يحسن قوله لمن يشاء فوجب عود الاية الى معصية لا يجب غفرانها وكقوله نعم
وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم وعلى يدلى على الحال اذا الغرض كما يقال ضربت زيداعلى عصىانه
اي لاجل عصىانه وهو غير مراد هنا قطعاً فتعين الاول وايضا فالله نعم قد نطق في كتابه العزيز بانه عفو
واجمع المسلمون عليه لا معنى له اسقاط العقاب عن الخاص **المسئلة العاشرة في الشفاعة قال**
والاجماع على الشفاعة فقل لزيادة المنافع ولا يبطل منها **اقول** اتفقت العلماء على
بثوت الشفاعة للتبني وعليه قوله نعم عسى ان يعثلك ربك مقاما محمودا قيل انه الشفاعة
واختلفوا فقالت الوعيدية انها عبارة عن طلب زيادة المنافع للمؤمنين المستحقين للثواب ذهبت
التفضيلة الى ان الشفاعة للفساق من هذه الامة في اسقاط عقابهم وهو الحق وبطلان المصطلح الاول بان

جميع الشفاعة

ونفى المطاع لا يستلزم نفى المجاب باقى السمعيات متاولة بالكفار وقيل في اسقاط المضار والحق صدق

الشفاعة فيها

وبثوث الثاني

له لقوله اذخر

شفاعة لاهل

الكبار من امته

والتوبة واجبة

لدفعها الضرر

ولو جوب الندم

على كل قبيح

او اخلاص

بالواجب يند

على القبيح لقبحه

والا لا تنقذ

التوبة وخوف

النار ان

كانت

حجة

شعبة

الشفاعة لو كانت في زيادة المنافع لا غير لكننا شافعين في النبي عليه السلام حيث نطلب له من الله تعالى علو الدرجات والتألي بط قطعاً لان الشافع اعلى من المستفوع فيه فالمقدم مثله **قال** ونفى المطاع لا يستلزم نفى المجاب باقى السمعيات متاولة بالكفار **اقول** هذا اشارة الى جواب من استدل على ان الشفاعة انما هي في زيادة المنافع وقد استدلو باوجوه الاول قوله نعم ما للظالمين من حميم لا شفيع يطاع نفى الله نعم بقول الشفاعة عن الظالمين والفاسق ظالم والجواب انه نعم نفى الشفيع المطاع ونحن نقول به لانه ليس في الاخرة شفيع يطاع لان المطاع فوق المطيع والله نعم فوق كل موجود ولا احد فوقه ولا يلزم من نفى الشفيع المطاع نفى الشفيع المجاب سلمنا لكن لم يجوز ان يكون المراد بالظالمين هنا الكفار جمعاً بين الادلة الثانية قوله نعم وما للظالمين من انصار ولو شفع في الفاسق لكان ناصراً له الثالث قوله نعم ولا تنفعها شفاعته يوم لا تجزى نفس عن نفس شيئاً ولا تنفعهم شفاعة الشافعين والجواب عن هذه الايات كلها انها مختصة بالكفار جمعاً بين الادلة الرابع قوله نعم ولا يشفعون الا لمن ارتضى نفى شفاعة الملائكة عن غير المرضى لله تعالى والفاسق غير مرضى والجواب لانهم ان الفاسق غير مرضى بل هو مرضى لله تعالى في ايمانهم **قال** وقيل في اسقاط المضار والحق صدق الشفاعة فيها وبثوث الثاني له لقوله اذخرت شفاعة لاهل الكبار من امته **اقول** هذا هو المذهب الثاني الذي حكاه اولاً وهو ان الشفاعة في اسقاط المضار ثم بين المصنف انها تطلق على المعنيين معاً كما نقول شفع فلان في فلان اذا طلب له زيادة منافع او اسقاط مضار وذلك متعارف عند العقلاء ثم بين ان الشفاعة بالمعنى الثاني اعني اسقاط المضار ثابتة للنبي لقوله اذخرت شفاعة لاهل الكبار من امته وهذا حديث مشهور **المسئلة الحادية عشر** وجوب التوبة **قال** والتوبة واجبة لدفعها الضرر ولو جوب الندم على كل قبيح او اخلاص بالواجب **اقول** التوبة هي الندم على المعصية لكونها معصية والغرم على ترك المعادة في المستقبل لان ترك الغرم يكشف عن نفى الندم وهي واجبة بالاجماع لكن اختلفوا في جملة من المعصية الى انها تجب من الكبار والمعلوم منها كبراً والمظنون فيها ذلك ولا يجب من الصغار والمعلوم منها انها صغار وقال اخرون انها لا تجب من ذنوب تاب عنها من قبل وقال اخرون انها تجب من كل صغير وكبير من المعاصي والاخلاص بالواجب سواء تاب منها قبل او لم يتب وقد استدل المصنف على وجوبها بامر من الاول انها دافعة للضرر الذي هو الغفاء والخوف ودفع الضرر واجب لثاني انا نعلم قطعاً وجوب الندم على القبيح والاخلاص بالواجب اذا عرفت هذا فنقول انها يجب على كل ذنب لانها يجب من المعصية لكونها معصية ومن الاخلاص بالواجب لكونه كل هذا عام في كل ذنب في الاخلاص بالواجب **قال** ويندم على القبيح لقبحه والا لا تنقذ التوبة وخوف النار كانت

الحسن لصحت
التوبة

الغاية فكذلك وكذا الاخلال بالواجب فلا يصح من البعض ولا يتم القياس على الواجب لو اعتقد فيه

الغاية فكذلك وكذا الاخلال بالواجب **قول** يجب على الطائب ان يند على القبيح ليقبحه وان يغمر
على ترك المعاودة اليه اذ لو لا ذلك لا نتقتا لتوبته من يتوب من المعصية حفظ السلا متريدا ولا غمر
بحيث لا يتسلم عند الناس فان مثل هذا لا يعد توبة لا نتقاء الندم واما التائب
خوفا من النار فان كان الخوف من النار هي الغاية في توبته بمعنى انه لو لا خوف
النار لم يتب فكذلك اي لا يصح منه التوبة لانها ليست توبة عن القبيح ليقبحه فمجرد
طالب سلامة البدن وان لم يكن هو الغاية بان يندم عليه لانه قبيح وفيه عقاب النار فلو لا القبح
لما ندم عليه ان كان فيه خوف النار صح توبته وكذا الاخلال بالواجب ان ندم عليه لانه اخل بالواجب
وغمر على فعل الواجب في المستقبل لاجل كونه اخلال بالواجب فهي توبة صحيحة وان كان خوفا من النار
او من فوات الجنة فان كان هو الغاية لم يصح توبته والا لكان صحيحة ولهذا ان الميسر لو اعتذر
الى المظلوم لاجل ساءتة بل الخوف من عقوبة السلطان لم يقبل العقلاء عذره **قال** فلا يصح من
البعض ولا يتم القياس على الواجب **قول** اختلف شيوخ المعتزلة هنا فذهب ابو هاشم الى ان الندم
لا يصح من قبيح دون قبيح وذهب ابو علي الى جواز ذلك والمطأ استدل على مذهب ابى هاشم باننا قد بينا
انه يجب ان يند على القبيح ليقبحه ولو لا ذلك لم يكن مقبولة على ما تقدم والقبح حاصل في جميع فلو تبا
من قبيح دون قبيح كشف ذلك عن كونه تابعا عند القبح بل لا مر اخر يوجد في ذلك دون هذا واجت ابو
علي بانه لو لم يصح التوبة عن قبيح دون قبيح لم يصح الاتيان بواجب دون واجب التالي بطا فالمقد
مثله بيان الشرطية انه كما يجب عليه ترك القبيح ليقبحه كذا يجب عليه فعل الواجب لوجوبه فلو لم يكن
اشتراك القبايح في قبح عد التوبة من بعض القبايح دون بعض لزم اشتراك الواجبات في الوجوب
عد صحة الاتيان بواجب دون واجب خروا ما بطلان التالي فبالاجماع اذ لا خلاف في صحة الصلوة
من اخل بالصوم واجاب ابو هاشم بالفرق بين ترك القبيح ليقبحه وفعل الواجب لوجوبه بالنعيم الا
دون الثاني فان من قال لا اكل الرمانة لمخوضها فانه لا يقدم على اكل كل حامض لا تخاد الجملة في المنع
ولو اكل الرمانة لمخوضها لم يلزم ان يتناول كل رمانة حامضة فافترقا واليه اشار المطأ ولا يتم
القياس على الواجب اي لا يتم قياس ترك القبيح ليقبحه على فعل الواجب لوجوبه **قال** ولو اعتقد فيه
الحسن لصحت التوبة **اقول** قد يصح التوبة من قبيح دون قبيح اذا اعتقد التائب في بعض القبايح
حسنه وتاب عما يعتقده قبيحا فانه يقبل توبته لحصول الشرط فيه وهو ندمه على القبيح ليقبحه ولهذا
اذا تاب النحالي عن الزنا فانه يقبل توبته وان كان اعتقاده قبيحا لانه لا يعتقده كذلك فيصدق

وكذا المستحق والتحقيق ان ترجيح الداعي الى النَّدَم عن البعض يبعث عليه خاصته وان اشترك الداعي في

النَّدَم على

القبائح لبقية

كافي الدواعي

الى الفعل ولو

اشترك الترجيح

اشترك وقوع

النَّدَم فلا يصح

النَّدَم بمرتين

كلام امير المؤمنين

واولاده عليهم

السلام وهو

ان التوبة لا

يصح عن بعض

دون بعض الا

لزم الحكم ببقاء

الكفر على التائب

منه المقيم على

صغيره والذنب

ان كان في حق

كفي فيه النَّدَم

خلال

والغرم وفيه

بالواجب خالف

حكمه في بقائه

وقضائه وعد

وان كان

مستحقا

لنفسه

انه تاب عن القبيح لقبه **قال** وكذا المستحق **اقول** اذا كان هناك فعلا ن احدهما
عظيم القبح والاخر صغير وهو مستحق بالنسبة اليه حتى لا يكون معتدابه ويكون وجوده بالنسبة الى
العظيم كعدمه حتى تاب فاعل القبيح من العظيم فانه يقبل توبته مثال ذلك ان الانسان اذا قتل ولد
غيبه وكسر له قلما ثم تاب اظهر النَّدَم على قتل الولد دون كسر القلم فانه يقبل توبته ولا يعيبه القتل
بكسر القلم وان كان لابد من ان ينبد على جميع اسائه وكان كسر القلم حال قتل الولد لا يفيد ساءة فكذا الغرم **قال**
والتحقيق ان ترجيح الداعي الى النَّدَم على البعض يبعث عليه خاصته وان اشترك الداعي في النَّدَم على القبيح كافي الدواعي
الفعل ولو اشترك الترجيح اشترك وقوع النَّدَم فلا يصح النَّدَم بمرتين **اولا** امير المؤمنين **وا** ولاده عليهم السلام
وهو ان التوبة لا يصح عن بعض دون بعض **والا** لزم الحكم ببقاء الكفر على التائب منه المقيم على صغيره
اقول لما فرغ من تقرير كلامي هاشم ذكر التحقيق في هذا وتقريره ان نقول الحق انه يجوز التوبة
عن قبيح دون قبيح لان الافعال تقع بحسب الدواعي وينتفي بحسب الصور فاذا ترجح الداعي وقع الفعل
اذا عرفت هذا فنقول يجوز ان يترجح فاعل القبايح وداعيته الى النَّدَم عن بعض القبايح دون بعض
وان كانت القبايح مشتركة في الداعي الذي يدعو الى النَّدَم عليها وذلك بان يقترن ببعض القبايح
قوانين زائدة كعظم الذنب وكثرة الزواجر عند البشاع عند العقلاء عند فعله ولا يقترن هذا القرائن
ببعض القبايح فلا ينبد عليها وهذا كافي دواعي الفعل فان الافعال الكثيرة قد يشترك في الدواعي
ثم يؤثر صاحب الدواعي بعض تلك الافعال على بعض بان يترجح دواعيه الى ذلك الفعل بما يقترن
به من زيادة الدواعي فلا استبعاد في كون قبح الفعل داعيا الى النَّدَم ثم يقترن ببعض القبايح زيادة
الدواعي الى النَّدَم عليه فيترجح لاجلها الداعي الى النَّدَم على ذلك البعض ولو اشتركت القبايح في قوة
الدواعي اشتركت في وقوع النَّدَم ولم يصح النَّدَم على البعض دون الاخر وعلى هذا ينبغي ان يحمل كلام
امير المؤمنين **علي** وكلام اولاده كالرضا وغيره عليهم السلام حيث نقل عنهم نفى تصحيح التوبة عن بعض
القبايح دون بعض لانه لو لا ذلك لزم خرق الاجماع والتالي بطا فالقده مثله بيان الملازمة ان
الكافر اذا تاب عن كفره واسلم فهو مقيم على الكذب فاما ان يحكم باسلامه ويقبل توبته من الكفر
اولا والثاني خرق الاجماع لا اتفاق المسلمين على اجراء احكام المسلمين عليه الاول هو المطلق وقد التزم
ابوهاشم استحقاقه عقاب الكفر بعد قبول توبته واسلامه لكن لا يمتنع اطلاق اسم الاسلام عليه
المسئلة الثانية عشر في فساد التوبة **قال** والذنب ان كان في حقه تعة
كفيه فيه النَّدَم والغرم وفيه الاخلال بالواجب خالف حكمه في بقائه وقضائه وعدمها وان كان

في حق آدمي استتبع ايصاله ان كان ظمأ او العزم عليه مع التعداد والارشاد ان كان ضللاً ولا وليس

ذلك جزء
ويجب الاعتذار
الى المغتاب
مع بلوغه
وفي ايجاب
التفصيل مع
الذكر
اشكال وفي
وجوب التجديد
ايضاً اشكال

في حق آدمي استتبع ايصاله ان كان ظمأ او العزم عليه مع التعداد والارشاد ان كان ضللاً ولا وليس ذلك
جزء **اقول** التوبة اما ان يكون من ذنب يتعلق به تعالى خاصة او يتعلق به حق الادمي و
الاول اما ان يكون من فعل قبيح كشرب الخمر والزنا والاحلال بواجب كترك الزكوة والصلوة فالاول
يكفي في التوبة منه الندم عليه والعزم على ترك العود اليه واما الثاني فيختلف احكامه بحسب لقوانين
الشرعية فمنه ما لا بد مع التوبة من فعل ادا كترك الزكوة ومنه ما يجب معه القضاء كالصلوة ومنه ما
يسقطان عنه كالعيدين وهذا الاخير يكفي فيه الندم والعزم على ترك المعاودة كما في فعل القبيح واما
ما يتعلق به حق الادمي فيجب فيه الخروج اليهم منه فان كان اخذ مال وجب رده على مالكوه وعلى ورثته
ان مات ولو لم يتمكن من ذلك وجب العزم عليه وكذا ان كان حذق فدان كان قصاصاً وجب الخروج
اليهم منه بان يسلم نفسه الى اولياء المقتول فاما ان يقتلوه او يعفوا عنه بالديته او بدونها وان كان
في بعض الاعضاء وجب تسليم نفسه ليقصر منه في ذلك لعضو الى المستحق من المجني عليه او الورثة
وان كان اضللاً لا وجب رشاد من اضله ورجوعه اما اعتقده بسببه من الباطل ان امكن ذلك و
اعلم ان هذه التوابع ليست اجزاء من التوبة فان العقاب يسقط بالتوبة ثم ان قام المكلف بالتبعية
كان ذلك اتماماً للتوبة من جهة المعنى لان ترك التبعية لا يمنع من سقوط العقاب بالتوبة عما تاب
منه بل يسقط العقاب يكون ترك القيام بالتبعية بمنزلة ذنوب مستأنفة يلزم التوبة منها نعم
التائب اذا فعل التبعية بعد اظهار توبته كان ذلك دالة على صدق الندم وان لم يقيم
بها امكن جعله دالة على عدم صحة الندم **قال** ويجب الاعتذار الى المغتاب مع بلوغه **اقول**
المغتاب اما ان يكون قد بلغ غثابة او لا ويلزم على الفاعل الغيبة في الاول الاعتذار عنه اليه
لانته اوصل اليه ضرباً من الغم فوجب عليه الاعتذار منه والندم عليه في الثاني لا يلزم الاعتذار
ولا الاستحلال منه لانه لم يفعل به الماد في كل القسمين يجب لندم الله تعالى لمخالفته
النهي والعزم على ترك المعاودة **قال** وفي ايجاب التفصيل مع الذكر اشكال **اقول**
ذهب قاضي القضاة الى ان التائب ان كان عالماً بذنوبه على التفصيل وجب عليه التوبة عن كل
واحد منها مفصلاً وان يعلمها على الاجمال وجب عليه التوبة كل مجمل اذ كان يعلم بعضها على
التفصيل وبعضها على الاجمال وجب عليه التوبة عن المفصل بالتفصيل وعن المجمل بالاجمال
واستشكل المصنف ايجاب التفصيل مع الذكر لا محالاً لان الاجراء بالندم على كل قبيح وقع منه وان لم
يذكره مفصلاً **قال** وفي وجوب التجديد ايضاً اشكال **اقول** اذا تاب المكلف عن

يقع محبطة
ولولا لا تنفع
الفرق بين
التقدم والتأخر
ولا الاختصاص
ولا يقبل في
الآخرة لا تنقأ
الشرط

معصية ثم ذكرها هل يجب عليه تحديد التوبة قال ابو علي نعم بناء على ان المكلف القادر يقدر
لا ينفلك عن الضدين اما الفعل والترك فعند ذكر المعصية اما ان يكون نادما عليها ومصيرا
عليها والثاني قبيح فيجب الاول وقال ابو هاشم لا يجب لجواز خلق القادر بقدرته عليها فجاز ان انه اذا
ذكرها لم يندم عليها ولا يشتمى اليها ولا يتبجح بها قال وكذا المعلول مع العلة اقول
اذا فعل المكلف العلة قبل وجود المعلول هل يجب عليه الندم على المعلول وعلى العلة او
عليهما مثاله الرامي ذارمي قبل الاصابة قال الشيوخ يجب لندم على الاصابة لانها هي القبيح
وقد صارت في حكم الموجود لوجوب حصول السبب قال قاضي القضاة يجب عليه
ندمان احدهما على الرمي لانه قبيح والثاني على كونه مولد قبيح ولا يجوز ان يندم على المعلول
لان الندم على القبيح انما هو لقبحة وقبل وجوده لا قبيح قال ووجوب سقوط العقاب بها
اقول المظن استشكل وجوب سقوط العقاب بها واعلم ان الناس تقفوا على سقوط العقاب
بالتوبة اختلفوا فقال المعتزلة انه يجب سقوط العقاب بها وقالت المرجعية ان الله تعالى
يتفضل عليه باسقاط العقاب لا على جهة الوجوب احتجت المعتزلة بوجهين الاول انه لو لم يجب
اسقاط العقاب لم يحسن تكليف العاصي والثاني بطلان اجتماعا فالمقدم مثله بيان الشرطية ان
التكليف انما يحسن للتعرض للنفع ووجوب العقاب قطعاً لا يحصل الثواب وبغير التوبة لا يسقط
العقاب فلا يبقى للعاصي طريق الى اسقاط العقاب عنه ويستحيل اجتماع الثواب والعقاب فيكون
التكليف قبيحاً الثاني ان من اساء الى غيره واعتذر اليه بانواع الاعتذارات وعرف منه الاقلاع
عن تلك الاساءة بالكلية فان العقلاء يذمون المظلوم اذا مذهب عنه ذلك والجواب عن الاول
انه لانهم انحصار سقوط العقاب في التوبة لجواز سقوطه بالعفو او بزيادة الثواب سلمنا لكن يمنع
عدم اجتماع الاستحقاقين لان عقاب الفاسق عندنا منقطع وعن الثاني بالمنع من قبيح الندم
سلمنا لكن يمنع المساواة بين الشاهد والغائب اما المرجعية فقد احتجوا بان الله لو وجب سقوط العقاب
لكان اما لوجوب قبولها او لكثرة ثوابها والقسم باطلان اما الاول فلان من اساء الى غيره
بانواع الاساءة واعظمها قتل الاولاد وهب الاموال ثم اعتذر اليه فانه لا يجب قبول عذره
واما الثاني فلما بينا من بطلان الخطاب المسئلة اثنا عشر في باقي المباحث
المتعلقة بالتوبة قال والعقاب يسقط بها لا بكثرة ثوابها لا نهاقد يقع محبطة ولولا
لا تنفي الفرق بين التقدم والتأخر ولا الاختصاص ولا يقبل في الآخرة لا تنقأ الشرط اقول

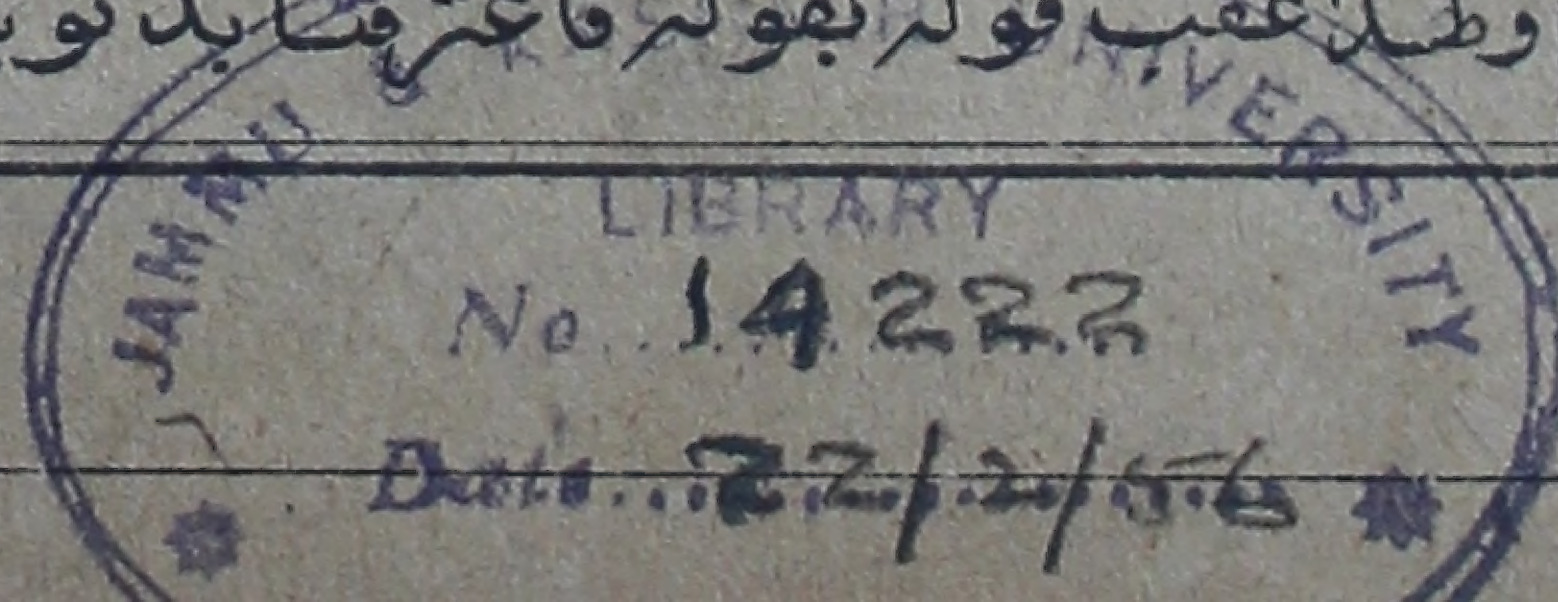
وعذاب القبر واقع للمكان وتواتر السمع بوقوعه

اختلف الناس هنا فقال قوم ان التوبة تسقط العقاب بذاتها لا على معنى انها لذاتها تؤثر في اسقاط العقاب بل على معنى انها اذا وقعت على شروطها والصفة التي بها تؤثر في اسقاط العقاب اسقطت العقاب من غير اعتبار امر زائد وقال اخرون انها يسقط العقاب لكثرة ثوابها واستدل المصنف على الاول بوجوه الاول ان التوبة فقد يقع محبطة بغير ثواب كتوبة الخارجي من الزنا فانه يسقط بها عقابه من الزنا ولا ثواب لها الثاني انه لو اسقطت العقاب بكثرة ثوابها لم يبق فرق بين تقدم التوبة على المعصية وتأخرها عنها كغيرها من الطاعات التي يسقط العقاب بكثرة ثوابها ولو صح ذلك لكان الثائب عن المعاصي اذا كفر وفسق اسقط عنه العقاب الثالث لو اسقطت العقاب لعظم ثوابها لما اختص بها بعض الذنوب عن بعض فلم يكن اسقاطها لما هي توبة باولي من غيره لان الثواب لا اختصاص له ببعض العقاب دون بعض ثم ان المصنف اجاب عن حجة المخالف وتقريرها ان التوبة لو اسقطت العقاب لذاتها لاستطعت في حال المعاصي وفي الدار الآخرة و الجواب انها ما تؤثر في الاسقاط اذا وقعت على وجهها وهي ان يقع نداما على القبيح لقمه

المسئلة الرابعة عشر في عذاب القبر والميزان والصراط قال وعذاب القبر واقع للمكان وتواتر السمع بوقوعه **اقول** نقل عن ضرار انه انكر عذاب القبر الاجماع على خلافه وقد استدل المصنف بما كانه عقلا فانه لا استبعاد في ان يعمل الله تعالى العقاب في دار التكليف على وجه لا يمتنع منه التكليف كما في قطع يد السارق كما قال نعم فاقطعوا ايديهما جزاء بما كسبا نكالا وقال في قطاع الطريق ذلك لهم خزي في الدنيا وقال نعم ونحن نرى بصر بكم ان يصيبكم الله بعذاب من عنده وحكي نعم في كتابه اهلك الفرق الذين كذبوه واذا كان ممكنا والله نعم قادر على كل ممكن وقد اخبر الله تعالى بوقوعه في قوله كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ثم اتيه ترجعون فذكر الرجوع بعد حيا وانما يكون باحياء ثالث وقال تعالى قالوا ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين فاعترفنا بذنوبنا فذكر موتين احدهما في الدنيا والاخرى في القبر وذكر احيايين احدهما في الدنيا والاخرى في القبر ولم يذكر الثالث لانه معلوم وقع فيه الكلام وغير المحي لا يتكلم وقيل انما اخبروا عن الاحيايين الذين عرفوا الله نعم فيهما ضرورة فاحدهما في الآخر وطذا عقب قوله بقوله فاعترفنا بذنوبنا وقال تعالى في حق الفرعون النار يعرضون

عذاب القبر

عليها





**ALLAMA
IQBAL LIBRARY**

UNIVERSITY OF KASHMIR

**HELP TO KEEP THIS BOOK
FRESH AND CLEAN**